

Université de Montréal

**Las visiones y los mundos:
depredación, transformación y equilibrio
en discursos de la Amazonía Occidental**

Par

Pedro Favaron

Département de littératures et de langues modernes

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Doctorat
en Littérature
option Littérature hispanique

Mai, 2012

© Pedro Favaron, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée:
Las visiones y los mundos:
depredación, transformación y equilibrio
en discursos de la Amazonía Occidental

présentée par:
Pedro Favaron

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Javier Rubiera, président-rapporteur

Juan Carlos Godenzzi, directeur de recherche

Robert Crépeau, membre de jury

Anne Marie Colpron, examinateur externe

Jorge Pantaleón, représentant du doyen de la FESP

Résumé

Ce travail se veut d'un rapprochement aux pratiques et savoirs des peuples amazoniens à partir de discours produits par ces nations. Nous y interpréterons des chants sacrés, des narrations ancestrales et des textes académiques de penseurs autochtones. Ce travail indique que les pratiques amazoniennes s'inscrivent dans un contexte de croyances qui soutiennent que tout être vivant possède des pensées et un esprit; qu'il existe des êtres spirituels qui défendent ces êtres vivants contre les abus possibles. Les êtres humains doivent transcender leur état de conscience, se déplacer vers les mondes invisibles et initier la communication avec ces esprits, pour ainsi maintenir l'équilibre existentiel. Selon les pensées de l'Amazonie, les communautés humaines ne peuvent pas se concevoir comme autosuffisantes; elles doivent plutôt maintenir de constantes relations avec les multiples êtres qui peuplent leur environnement visible et les mondes invisibles.

Les trois concepts clés qui permettent de rendre compte des pratiques des peuples amazoniens sont la déprédation, la transformation et l'équilibre. Par *déprédation*, nous entendons les pratiques amazoniennes qui impliquent une destruction des autres êtres afin sustenter la vie de la communauté. Selon les pensées de l'Amazonie, cette déprédation devrait être mesurée, dans le but de ne pas tuer plus que nécessaire à la survie. La déprédation est régulée par les êtres spirituels. Les pratiques amazoniennes de transformation sont destinées à la sauvegarde des liens de la communauté, en transfigurant tout ce qui entre ou sort de cette dernière, de manière à ce qu'aucun agent externe ne mette en péril les liens affectifs. Les pratiques de déprédation et de transformation sont complémentaires et elles requièrent toutes les deux de se produire de manière équilibrée, en respectant les savoirs ancestraux et les lois cosmiques établies par les esprits supérieurs.

En ce qui a trait à la méthode d'analyse, nous aborderons les discours de l'Amazonie à partir leur propre logique culturelle, sans imposer des méthodologies préétablies, ce qui donne comme résultat un travail académique qui approfondie la production intellectuelle interculturelle, puisque ce sont les voix indigènes qui expriment elles-mêmes leurs conceptions et le sens de leurs pratiques. Dans son ensemble, le travail engage un dialogue critique avec son champ d'étude en discutant ou en approfondissant certaines conceptions forgées par la littérature

anthropologique consacrée à l'étude de la région, à partir des savoirs ancestraux amazoniens qui nourrissent les pratiques de ces nations.

Mots clés: Pensée de l'Amazonie, épistémologie visionnaire, ayawaska, équilibre écologique

Abstract

This dissertation delves into the knowledge-practices of Amazonian peoples, drawing on discourses produced by members of these nations. It explores sacred songs, stories and academic texts of ancient Indian thinkers. The dissertation signals that Amazonian practices belong to a context of beliefs which hold that all living beings have thoughts and spirit; that spiritual beings defend these living beings against possible abuses. Human beings must transcend their state of consciousness, navigate the invisible worlds and establish communication with these spirits to uphold existential balance. According to Amazonian thought, human communities are not self-sufficient and must maintain a constant relationship with the multiplicity of beings that populate the visible environment and invisible worlds.

Three key concepts account for the practices of Amazonian peoples: depredation, transformation and balance. Depredation refers to Amazonian practices involving the destruction of other beings in order to sustain the life of the community. According to Amazonian thought, depredation should be measured and only that which is necessary for survival should be killed. Depredation is governed by spiritual beings. Amazonian transformation practices are designed to safeguard community ties, transfiguring all that enters or leaves it, so that no external agent may jeopardize these ties of affection. The practices of depredation and transformation are complementary and both must be carried out in a balanced manner, respecting ancestral knowledge and cosmic laws established by higher spirits.

With regard to the method of analysis, the dissertation considers Amazonian discourses from their own cultural logic and does not impose pre-established methodologies on them. Consequently, the present scholarly work makes a profound attempt at achieving an intercultural intellectual production; as it is indigenous voices themselves that express their ideas and the meaning of their practices. Overall, the dissertation enters into a critical dialogue with its field of study, both challenging and broadening certain concepts forged by the anthropological literature dedicated to the region's study, drawing on the ancient Amazonian knowledge that nurtures the practices of those nations.

Key words: Amazonian thought, visionary epistemologies, ayawaska, ecological balance

Resumen

El presente trabajo es una aproximación a los saberes-prácticas de las naciones de la Amazonía occidental, a partir de discursos producidos por miembros de esas mismas naciones. Se interpretarán cantos sagrados, narraciones ancestrales y textos académicos de pensadores indígenas. El trabajo señala que las prácticas amazónicas occidentales se enmarcan dentro de un contexto de creencias que sostienen que todo ser vivo tiene pensamientos y espíritu; que existen seres espirituales que defienden a estos seres vivos contra posibles abusos. Los seres humanos deben trascender su estado de conciencia, desplazarse a los mundos invisibles y entablar comunicación con estos espíritus, para de esa manera mantener el equilibrio existencial. Para los pensamientos amazónicos occidentales, las comunidades humanas no pueden pensarse autosuficientes, sino que deben mantener constantes relaciones con la multiplicidad de seres que pueblan su entorno visible y los mundos invisibles.

Tres conceptos claves que permiten dar cuenta de las prácticas de los pueblos de la Amazonía occidental son depredación, transformación y equilibrio. Por depredación se entienden las prácticas amazónicas que implican una destrucción de otros seres para sustentar la vida de la comunidad. Según los pensamientos amazónicos occidentales, esta depredación debe ser medida, sin asesinar más de lo necesario para subsistir. La depredación se encuentra regulada por los seres espirituales. Las prácticas amazónicas de transformación están destinadas a salvaguardar los vínculos de la comunidad, transfigurando todo aquello que entra o sale de la misma, de tal manera que ningún agente externo ponga en peligro los vínculos de afecto. Las prácticas de depredación y transformación son complementarias y ambas requieren hacerse de manera equilibrada, respetando los saberes ancestrales y las leyes cósmicas establecidas por los espíritus superiores.

En cuanto al método de análisis, se abordan los discursos amazónicos occidentales a partir de sus propias lógicas culturales, sin imponerles metodologías pre-establecidas, lo que da como resultado un trabajo académico que sigue ahondado en el intento de llegar a una producción intelectual intercultural, siendo las voces indígenas mismas las que expresan sus concepciones y los sentidos de

sus prácticas. En su conjunto, el trabajo entabla un diálogo crítico con su campo de estudio, discutiendo o ahondando ciertas concepciones forjadas por la literatura antropológica dedicada al estudio de la región, a partir de aquellos saberes ancestrales de la Amazonía occidental que nutren las prácticas de esas naciones.

Palabras claves: Pensamiento amazónico, Amazonía occidental, epistemologías visionarias, ayawaska, equilibrio ecológico

Índice

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Resumen	v
Índice	vii
Introducción	1
I Precisiones sobre el campo de estudio.....	2
Mundos sensibles y mundos suprasensibles	
Iniciados en el canto	12
II Precisiones conceptuales y metodológicas	18
III Precisiones sobre los textos por analizar.....	24
Capítulo 1: Depredación	34
1.1 Invocaciones a las chacras	34
1.2 Dueños de los animales	60
1.3 El guerreo de los valientes.....	86
1.4 Las armas de la brujería	103
Capítulo 2: Transformación.....	123
2.1 El cuidado de los vínculos	123
2.2 Muertos y guerreros	139
2.3 Incorporando poderes	162
2.4 Entre jaguares y anacondas.....	187
Capítulo 3: Luminosidad.....	216
3.1 Sueños, ensueños y visiones.....	216
3.2 El canto de los espíritus	234
3.3 El tejido de los tiempos.....	257
3.4 Los Espíritus Maestros	280
Conclusiones.....	316
Fuentes del corpus	308
Bibliografía	3200

Introducción

“Conocimiento del poder y poder del conocimiento.
El agua es un secreto. Los ríos pueden existir
sin agua, pero no sin orillas. Y esas son las orillas
de Ino Moxo: sabiduría, fuerza y cariño”
(César Calvo 1981: 109).

La presente investigación se interesa por las relaciones entre los diversos seres de los mundos sensibles y las entidades de los mundos supra-sensibles (espíritus). Se busca interpretar cómo aparecen descritas esas vinculaciones en discursos producidos por miembros de las naciones indígenas de la Amazonía occidental. Éstas se encuentran localizadas geográficamente en las actuales fronteras de los estados de Perú y Ecuador. Se tratará, pues, de seleccionar algunos discursos (cantos sagrados, narraciones y otras formas discursivas) y de interpretarlos, poniendo especial énfasis en aquellos textos procedentes de las naciones de las familias lingüísticas jíbara y pano y, en menor medida, de la nación airo-pai¹, de la familia lingüística tucano occidental. Estas naciones, a pesar de sus evidentes diferencias culturales, se hallan vinculadas por la utilización de la *planta maestra ayawaska* y el reconocimiento de la fuerza espiritual de sus *maestros visionarios*². Peter Gow sostiene que, a pesar de la heterogeneidad cultural en la región de la Amazonía occidental, existe una “notable uniformidad en las prácticas chamánicas” (1999: 93 [traducción del autor]).

En esta introducción se harán precisiones, en primer lugar, sobre el campo de interés del presente trabajo: las relaciones entre entidades sensibles y supra-sensibles, prestando particular atención a la función de los *maestros visionarios*; en segundo lugar, sobre las opciones conceptuales y metodológicas; y, finalmente, sobre el conjunto de los textos que serán objeto de análisis e interpretación.

¹ En este caso, siguiendo el ejemplo de Luisa Elvira Belaúnde, utilizo el nombre airo-pai en vez de secoya, que es con el cual tradicionalmente los ha designado la literatura antropológica clásica. “Nosotros somos gente. Pai, así decimos. Somos la gente de este monte. Airo-Pai. Monte-Gente, así decimos en nuestro idioma. Airo-Pai cocua, idioma de Monte-Gente” (Belaunde 2001: 31). Los airo-pai son una de las seis naciones pertenecientes a la familia lingüística tucano occidental.

² Valga aclarar que la nación airo-pai ha dejado, en los últimos años, el reconocimiento de sus *maestros visionarios* debido a la influencia de la prédica misional evangélica. Sin embargo, antes de ello, sus *maestros visionarios* se consideraban a sí mismos investidos de un poder superior a sus vecinos.

I Precisiones sobre el campo de estudio

Mundos sensibles y mundos suprasensibles

El antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro asegura que la ingestión de las llamadas *plantas maestras*³ posibilita que la *visión* realice "un ejercicio superior y trascendental" (2007: 93). Siguiendo la lógica interna de las prácticas *visionarias* de la Amazonía occidental, las *plantas maestras* no producen alucinaciones, sino estados *visionarios* en los que se descubren articulaciones de la realidad que permanecen invisibles para el uso ordinario de la percepción humana. En estos estados *visionarios* se vuelven visibles los diversos mundos y sus múltiples relaciones, permitiendo la obtención de conocimientos *legítimos*.

Según el *maestro* Senen Pani, respetado *visionario* de la nación shipiba, quienes toman la planta *ayawaska* empiezan a desarrollar, poco a poco, capacidades psíquicas y espirituales extraordinarias, como la telepatía, la clarividencia, las dotes proféticas y la comprensión de los mundos espirituales. Estos ejercicios superiores de la percepción pueden designarse con los conceptos amazónicos de *buman* (shipibo) o *bikut* (awajún), fundamentales para las *sendas visionarias*. Por *sendas visionarias* se entenderá aquellas prácticas de las naciones indígenas de la Amazonía occidental que buscan, mediante diferentes técnicas iniciáticas, vincular los mundos sensibles con los mundos supra-sensibles.

Sostiene la pensadora shuar Raquel Antún que “nuestros mayores por la experiencia de muchos años conocen el mundo real y el irreal. El real es el que vemos tomando natem o maikiua y el mundo irreal es el que vivimos cada día, en el que nos desarrollamos” (1991: 62-63). Se ve que en el texto de Antún, en ese entonces estudiante de bachillerato, recurrir a esta distinción entre lo “real” y lo “irreal” era importante. Dentro de las necesidades de autolegitimación frente a los otros, Antún siente la necesidad de establecer esa diferencia, para de esa manera

³ Las tres principales *plantas maestras* utilizadas en la Amazonía, a las cuales voy a hacer constante referencia en este trabajo, son el tabaco (*nicotina tabacum*), el floripondio o *toé* (*brugmansia*) y la *ayawaska* (*banisteriopsis caapi*).

explicar que, al interior de sus lógicas culturales, los mundos supra-sensibles son considerados fundamentales.

Los mundos sensibles son aquellos que los humanos percibimos con nuestros sentidos ordinarios, limitándonos a verlos en su densidad material. Los mundos supra-sensibles, en cambio, son aquellos mundos sutiles, de fuerte intensidad vital, que sólo pueden ser descubiertos mediante el ejercicio trascendente de las capacidades perceptivas. En muchos casos, estos mundos están asociados a una luminosidad deslumbrante. Los mundos supra-sensibles no pertenecen a una esfera autónoma de la realidad, sino que están en vinculación con los mundos sensibles, si bien a veces esa relación se *daña* o pervierte. De ahí que el restablecimiento de esas relaciones sea buscada con insistencia por las distintas *sendas visionarias* de la Amazonía occidental.

En la frontera entre los mundos supra-sensibles y los mundos sensibles se encuentran los *maestros visionarios*, los llamados *chamanes* por la literatura especializada; o *curanderos vegetalistas* por los mestizos de la región. Se trata de personas iniciadas en técnicas *visionarias* que les permiten desplazarse por las geografías supra-sensibles para vincularse con los distintos seres que pueblan el cosmos. Según Jeremy Narby, “el chamanismo es un término inventado por los primeros antropólogos para clasificar las prácticas menos comprensibles de los primitivos. La palabra chamane o chamán es de origen siberiano. Su etimología es dudosa. En la lengua tungús, un saman es una persona que golpea un tambor, entra en trance y cura a la gente. Los primeros observadores rusos que han relatado las actuaciones de estos saman, los han descrito únicamente como enfermos mentales. A partir del siglo XX, los antropólogos han extendido la aplicación de este término siberiano, y han encontrado chamanes en Indonesia, Uganda, el Polo Norte y la Amazonía” (1997: 23).

En general, los *maestros visionarios* con los que me he encontrado no se sienten identificados con la palabra *chamán*. He decidido ser respetuoso con este sentir y he procurado no utilizarlo. Propongo, para su uso en este trabajo, el término *maestro visionario*. Este término es propio de mi investigación y no es de uso corriente en el español mestizo de la región. Con él se hace referencia al ejercicio meditativo de estos *maestros*, mediante el cual amplían sus capacidades perceptivas para *visionar* las realidades supra-sensibles.

Esta investigación se interesa por interpretar la experiencia de los *maestros visionarios*, quienes, mediante la ingestión de *plantas maestras*, experimentan los mundos supra-sensibles. Los *visionarios* aseguran que “sus almas / vitalidades viajan a otros planos del mundo” (Santos Granero 2007: 188). La materia densa del cuerpo es considerada una *ropa* que cubre al espíritu. Según Petsein, el cuerpo denso “impide una comunicación eficiente de nuestro ser espiritual con los seres sobrenaturales” (1987: 63). Para poder percibir estos mundos supra-sensibles en los que habitan los espíritus, es necesario despertar ciertos sentidos *visionarios*, haciendo un uso trascendental de la visión, la audición y la comprensión.

“La noción amerindia según la cual el mundo material es la envoltura de una dimensión espiritual que es la fuente de conocimiento extraordinario parece tan universal en la América tropical como la idea de que esta dimensión espiritual sólo puede ser percibida por el alma o la vitalidad de una persona” (Santos Granero 2007: 185). El cuerpo en tanto carne es concebido como una simple *ropa*, de una materialidad fuertemente densa, sin gran sensibilidad ni capacidad de conocimiento. Los sentidos de este cuerpo sólo permiten un defectuoso acceso al saber. Los principios vitales o espirituales, en cambio, están hecho de materia sutil y tienen una fuerte sensibilidad; mediante ellos, los *visionarios* acceden al conocimiento *legítimo*, el cual es donado por los espíritus.

Las *plantas maestras* se toman para lograr la quietud del cuerpo de materia densa e intensificar la fuerza sutil de los principios espirituales, un estado meditativo de *concentración* profunda. Estos principios o vitalidades espirituales de un *visionario* entrenado, a los que Antún conoce como su “cuerpo real” (1991), tienen la capacidad de “conectarse” con los mundos supra-sensibles. En tanto mayor es el poder de un *visionario*, su cuerpo espiritual se halla más fortalecido y mejor “armado”; mayor es su capacidad de “conexión” con los mundos sutiles.

Según Santos Granero, los *visionarios* yanesha, de la familia lingüística arawako, sostienen que los principios espirituales de una persona poseen cierto nivel de materialidad, aunque su substancia es más sutil y ligera que la de los cuerpos de carne. Entre el cuerpo como carne y la vitalidad de una persona, hay diferencias de grado: son dos polos de un mismo eje. Los *maestros* viven la tensión y el entrelazamiento continuo de sus “vitalidades espirituales” y la “materia densa”. Sin embargo, esta “vitalidad propiamente, es capaz de desprenderse del cuerpo y vagar por éste y otros niveles del multi-verso” (Santos Granero 2007: 189).

El *maestro* Senen Pani afirma la existencia de, al menos, tres cuerpos constitutivos del ser humano: el cuerpo de materia densa (*yora*); el cuerpo intelectual-emocional (*shinan*); el cuerpo espiritual (*kaya*). El cuerpo denso estaría conformado por elementos opacos del mundo sensible. El cuerpo espiritual, de mayor sutileza, estaría hecho de la misma materia lumínica que los mundos superiores. Este cuerpo tendría sus propios sentidos *visionarios*, mediante los cuales puede conocer la intensidad de las dimensiones supra-sensibles o sutiles. El cuerpo intelectual-emotivo sería un cuerpo de densidad intermedia, en el que tienen lugar los *pensamientos* y las emociones, indeliberables entre sí.

Senen Pani asegura recibir enseñanzas de *Espíritus Maestros* descubiertos en sus desplazamientos *visionarios*. La categoría de *Espíritus Maestros* es cercana al concepto de “*esprits maîtres*”, utilizado por Jean Pierre Chaumeil (2010). El término “*maître*”, en francés, tiene, al menos, la doble acepción de *Dueño* y *Maestro*. Además del trabajo de Chaumeil, el concepto de *Dueño* y de “dominio” ha sido desarrollado por Carlos Fausto (2008). La idea de que todo ser vivo tiene un *Dueño* espiritual parece ser común a las naciones indígenas de buena parte de la Amazonía, en general. Como asegura Fausto, “en principio, todo tiene o puede tener un *Dueño*: el bosque, animales, río y lagos, pero también una especie animal en especial, alguna especie de planta, o un particular tipo de caña, un madero en el río, cierto árbol, una montaña particular” (Fausto, 2008 [traducción del autor]).

Por *Espíritus Maestros* se va a entender, en el marco del presente trabajo, aquellas entidades invisibles, de extraordinarios poderes, capaces de actuar y producir efectos en los mundos sensibles. Los *visionarios* humanos entran en relación con estos *Espíritus Maestros*, obteniendo de esos encuentros conocimientos y poderes que les permitirán la autorrealización espiritual, haciéndose ellos mismos semejantes a estos seres trascendentales. Estos conocimientos y poderes espirituales, obtenidos en los mundos sutiles, serán puestos en beneficio de quienes precisen y soliciten la ciencia médica de los *maestros visionarios*.

Los *maestros visionarios* que pertenecen a comunidades que aún se sustentan de la caza entran en negociación con los *Padres-de-los-Animales* para ganarse su simpatía y así poder conseguir presas sin temor a caer enfermos. Entablando relación con estos espíritus, el *visionario* tiene la autoridad para cazar sin perder su equilibrio y el poder de atraer a las presas mediante cantos de

encantamiento. Sin embargo, con estos espíritus no se agota la categoría de *Espíritus Maestros*. En efecto, los miembros de las naciones jíbaras conocen otros. Destacan en importancia *Etsa* y *Nunkui*, por ejemplo, relacionados a la caza y a la agricultura, respectivamente. *Etsa* es el sol, *Dueño* de los cantos mágicos para la cacería, y *Nunkui* es la *Madre* (o *Dueña*) de las plantas cultivables. Ellos son donadores de poderes, mediante los cuales es posible llevar a cabo las tareas cotidianas respectivas a cada género de manera *legítima*.

Entre los *maestros* jíbaros, llamados *Iwishin* o *Uwishin*, los *Espíritus Maestros* por excelencia son los *Tsunki*, seres del fondo de las aguas que poseen poderes extraordinarios. Se diría que *Tsunki* es el *Dueño* de los ríos o el *Dueño* de la *medicina visionaria* de las aguas. Cualquier *Uwishin* que desee alcanzar los poderes medicinales superiores deberá entrar en contacto con los *Tsunki*, ganarse su asistencia y ser iniciado por ellos. Existe, además, un espíritu superior a todos ellos o, en todo caso, del que todos ellos no son más que manifestaciones particulares. Esta fuerza espiritual trascendente, llamada *Arutam*, se manifiesta a los *visionarios* en lugares descampados, especialmente en las proximidades de las cascadas. Podría decirse que *Arutam* es el *Dueño* de la fuerza espiritual.

Según el *maestro* Senen Pani, en las comunidades shipibas más alejadas de los centros poblados mestizos, se da mayor importancia a los espíritus relacionados con la cacería que en las comunidades próximas a las ciudades. Sin embargo, más allá de la procedencia del *visionario*, estos espíritus de la caza no son considerados, por los *visionarios* shipibos, como los de mayor capacidad de enseñanza ni donadores del poder médico superior. Todas las *sendas visionarias* de la nación shipiba buscan, ante todo, establecer relaciones con los espíritus regentes de las *plantas maestras*, los cuales suelen ser llamados *Madres-de-las-Plantas*. Estos espíritus son conocidos como los *Ibo* o *Dueños* de las plantas medicinales, conocidas como *rao* en lengua shipiba.

Las *plantas de iniciación* son ingeridas bajo un régimen preciso de alimentación y comportamiento, que permite incorporar sus poderes y aprender de sus secretos médicos. Las *plantas con poder* tienen guardianes espirituales, que se pueden manifestar – al menos en un primer momento - bajo las formas de una serpiente, un jaguar o alguna otra *visión* con características animales o antropomorfas. Poseen ciertos mecanismos de defensa que guardan los secretos de la medicina vegetal; sólo muestran su rostro *legítimo* a los *visionarios* de mayor

desarrollo espiritual. Asegura el *maestro* Senen Pani que estos espíritus no son los últimos en la jerarquía del poder espiritual en los mundos supra-sensibles, sino que responden a la injerencia espiritual de *Espíritus Maestros* superiores, los “Grandes Iniciados”, quienes revelan sus enseñanzas a los *visionarios* que alcanzan, mediante estrictos procesos de purificación, los grados superiores de desarrollo espiritual.

Estos espíritus no viven en las plantas, ni en la copa de los árboles; sin embargo, los procesos de iniciación mediante las *plantas con poder* permiten alcanzar sus moradas. Como se verá más adelante, estos *Espíritus Maestros* habitan en mundos cualitativa y sustancialmente distintos a los mundos de materia densa. Forman parte de una suerte de naciones celestes, que antiguamente los shipibos conocían con el nombre genérico de *Inka*. Los *Inka* son espíritus de capacidades y poderes extraordinarios; son *Dueños* de conocimientos superiores. Los rasgos violentos o antropófagos que muchas *narraciones ancestrales* atribuyen a los *Inka*, corresponden, más que nada, a las defensas espirituales que los resguardan.

Los huni kuin afirmaban que, al morir, los humanos que no se hubieran iniciado serían comidos por los *Inka*; quienes se preparaban espiritualmente, en cambio, entrarían directamente a vivir entre ellos (Belaunde 2005: 227-229). Los *Inka* o “Grandes Iniciados” solo permiten que se acerquen a aprender de ellos los *visionarios* de mayor valor y fuertes *pensamientos*, aquellos que han superado las pruebas y peligros de la iniciación sin desequilibrar su medicina. Según Fausto (2008), los *Dueños* espirituales, en general, son jaguares voraces para quienes le son extraños y padres protectores para sus “hijos”. Los *maestros visionarios* que alcanzan los más altos grados de espiritualidad, haciéndose ellos mismos semejantes a los espíritus, pasan a ser “hijos” de los *Inkas*. Ellos recibirán la integridad de sus enseñanzas.

Los *Espíritus Maestros* no pueden ser confundidos en la misma categoría con los *espíritus auxiliares* con los que todo *visionario* cuenta. Los *espíritus auxiliares*, también conocidos como *genios* en el español mestizo de la región, son entidades que los *visionarios* van obteniendo en tanto sus poderes aumentan. Como afirma Chaumeil (2010), estos *espíritus auxiliares* son llamados “hijos” por algunos *visionarios*, dando cuenta de la filiación existente entre los *visionarios* y sus *auxiliares*. Sostiene Santos Granero que para los yanesha, los *visionarios* pueden convocar a estos *auxiliares* “para que les presten todo tipo de servicios: emplearlos como mensajeros, vigilantes, guerreros y consejeros” (1994: 158). Ellos obedecen a

sus requerimientos. Según el *maestro* Senen Pani, existen diferentes clases de *espíritus auxiliares*: una sería la de las *Warmis*, mujeres finamente adornadas; otra, la de los *Chicuros*, que son pájaros que actúan como centinelas del *maestro visionario*, advirtiéndole sobre posibles peligros. Existen otros tipos de *auxiliares*, por supuesto, y la lista sería larga.

Además de estas categorías espirituales, entre los Shipibos también gozan de gran importancia ciertos seres conocidos como los *Chayconibo*. Un primer modo de definirlos, según el *maestro* Senen Pani, sería como “encantos del agua y del monte”. Se trataría de ancestros que adquirieron cualidades extraordinarias gracias a la ingestión de un árbol mítico llamado *Nihue Rao* (medicina del viento). Estos ancestros se convirtieron en “Grandes Iniciados” invisibles, los cuales aún se encuentran habitando en ciertos lugares del monte. Según Anne-Marie Colpron, estos *Chayconibo* formarían un modelo de sociabilidad ideal: tienen un carácter trabajador y una gran fuerza, son considerados generosos, bellos y perfumados (2005). Algunos *maestros* logran vincularse con los *Chayconibo*, recibiendo de ellos poderes espirituales. Se vuelven sus aliados; sin embargo, el *visionario* no puede ordenarles lo que deben hacer, como en el caso de los *espíritus auxiliares*, aunque sí les puede solicitar asistencia.

Con lo dicho no he agotado lo que se irá a compartir en este trabajo sobre los espíritus para las distintas sendas *visionarias* de la Amazonía occidental. En este momento, es importante retener que los conceptos de *Dueño* y “dominio” son sumamente pertinentes; cuando hablo de *Espíritus Maestros*, entonces, el término incluye la idea de “domino” y de enseñanza, retomando la doble acepción de “maître” que se ha especificado. También es fundamental tener presente que la ingestión de *plantas maestras*, común a una extensa variedad de naciones de la Amazonía, posibilita la “conexión” con estos seres espirituales de los mundos supra-sensibles. Esta investigación, como ya se ha dejado claro, se centra en el uso de la *planta maestra ayawaska*. En la actualidad, el uso de esta planta es común a la región de la Amazonía occidental. Los miembros de las naciones de la familia lingüística pano y de la familia lingüística jíbara consideran haber utilizado la *planta ayawaska* desde muy antiguo. El *maestro* Senen Pani afirma que estas naciones indígenas han sido las *legítimas* guardianas de la *planta ayawaska*, utilizándola medicinalmente desde hace miles de años.

Peter Gow (1999), sin embargo, asegura que las prácticas *visionarias* de la Amazonía occidental evolucionaron en contextos urbanos por los últimos 300 años y que el uso de la *ayawaska* ha sido exportado desde estos centros urbanos a las aldeas alejadas, hasta convertirse en la *planta visionaria* dominante en la región. Sostiene Gow que la expansión y evolución del uso de la *ayawaska* han respondido a las transformaciones coloniales, a partir de la época del auge cauchero. Sin embargo, Gow mismo reconoce que su análisis es especulativo y carece de datos concluyentes (1999: 92). Así mismo, el análisis de Gow se enraíza en los sistemas sociales del bajo Urubamba, en especial, entre las poblaciones piro y “campa” de esa región. Hay que decir que, en el caso específico de la región del bajo Urubamba, las poblaciones piro, matsiguenga y ashaninca fueron trasladadas, a la fuerza, por los patrones caucheros, hasta el río Urubamba. Se trata, entonces, de poblaciones desarraigadas, que presumiblemente sufrieron un deterioro en la cadena de transmisión del *saber ancestral*. Es también cierto que las naciones indígenas colindantes con esa región, como los arakmbut, no usaban la *ayawaska*; su uso ha sido introducido recientemente por influencia mestiza.

La situación es similar para ciertos grupos de la ceja de selva peruana, como los yanesha. Entre ellos el uso de la *ayawaska* se viene expandiendo aceleradamente, por influencia mestiza. Los antiguos *maestros visionarios* de la nación yanesha, a los que se conoce con el nombre de *Pa'ller*, utilizaban, para su iniciación y para sus curaciones, principalmente el tabaco. Sostienen que el tabaco está asociado a los jaguares; mientras que la *ayawaska* lo está a las anacondas. “En años recientes el número de ayahuasqueros se ha incrementado mientras que el de los *pa'ller* ha sufrido una baja pronunciada... Este fenómeno se explica por el hecho de que las anacondas [asociadas a la *ayawaska*] viven en el fondo de los lagos, ríos y áreas pantanosas, siendo por lo tanto menos probable que sean alcanzadas por las balas de los cazadores que los jaguares [asociados al tabaco], más expuestos a ellas mientras vagan por el bosque. Debido a esto los shamanes [tabaqueros] serían más vulnerables y fáciles de matar que los ayahuasqueros” (Santos Granero 1994: 164).

Como afirma Gow (1999) existen algunos miembros de las naciones indígenas que suelen dar gran valor a los *visionarios* mestizos. Sin embargo, este hecho no parece bastar para asegurar que el uso de la *ayawaska* se originó entre ellos. Así mismo, no todos los pueblos indígenas piensan lo mismo acerca de los

visionarios mestizos. Ni los shipibos con los que he trabajado, ni los awajún y shuar que conozco, ni los airo-pai (que solían considerarse *visionarios* invencibles) sostienen esta preferencia por los *ayawaskeros* mestizos. Así mismo, como el propio Gow asegura, los curanderos mestizos asumen que los indígenas son la matriz y guardianes de los conocimientos *visionarios*; los conocimientos aprendidos de *maestros* indígenas son particularmente valorados (1999: 96). Las hipótesis de Gow son innegables para determinados grupos, pero no pueden ser extendidas al resto de la región amazónica occidental.

Si bien es convicción de estas naciones mencionadas que el uso de la *ayawaska* es originariamente indígena y milenario, para el presente trabajo esto no es lo más relevante (aunque se ha sentido la necesidad de afirmar sus posiciones con respecto a este tema); más bien, es innegable que en los últimos 300 años, la *ayawaska* se ha expandido considerablemente, convirtiéndose su utilización en predominante en la región de la Amazonía occidental. Del mismo modo, las influencias entre *visionarios* indígenas y mestizos han ido en ambas direcciones, al punto de que es imposible descifrar un conocimiento *visionario* indígena “libre” de la influencia mestiza y judeo-cristiana. No es mi propósito tratar de hallar un saber indígena “incontaminado”, sino más bien descifrar cómo los *conocimientos ancestrales*, en su flexibilidad y capacidad integrativa de lo inicialmente exógeno, persisten *actualizándose* de acuerdo con las nuevas circunstancias de vida.

Muchos pobladores de la Amazonía occidental han tomado unas cuantas veces *plantas sagradas*. Algunos se sirven de ellas varias veces, quedando transformados por la experiencia. Aunque no todo bebedor de *plantas maestras* se convertirá en *maestro*, el que visita a las *plantas visionarias* con frecuencia “queda con pensamientos sobrenaturales; éste adivina todos los acontecimientos presentes, pasados y futuros” (Jimpikit 1987: 154). Se supone que la recurrencia de estas experiencias produce una transformación perceptiva permanente, desarrollando facultades oraculares, curativas y, en última instancia, telepáticas, tal como afirmaba el intelectual Etsa Tsajuput Anguash, de la nación awajún.

Según entendían los antiguos *maestros* de la naciones de la Amazonía occidental, toda persona que alcanza la adultez ha recibido asistencia de los espíritus; de lo contrario, hubiera perecido en el crecimiento. Quienes se inician en las *sendas visionarias*, tras desarrollar por muchos años sus relaciones con los

espíritus, son quienes mejor interpretan los mensajes recibidos desde los otros mundos y tiempos. Estas personas buscan alcanzar sabiduría, conocer con sus principios espirituales los misterios y límites de la existencia, y retornar al espacio-tiempo de las *narraciones ancestrales*, cuando la humanidad y los dioses compartían una condición vital semejante.

Las *narraciones ancestrales* de las naciones amazónicas occidentales hablan de un pasado cuya fecha es difícil de precisar, pero que no parece ser tan lejana en el tiempo. Es como si el tiempo en el que transcurren esos relatos hubiese acabado hace poco, en el límite de esos antepasados cuyo nombre propio y proezas ya no se recuerdan. Esa temporalidad no se ha perdido para siempre en la irreversible marcha de un supuesto tiempo lineal e histórico. Los sucesos de las narraciones siguen aconteciendo en una dimensión paralela: son una suerte de presente alterno que vibra en una frecuencia distinta, que se puede alcanzar en esos estados trascendentes de la percepción de los que hablan los *maestros visionarios*⁴.

Hago uso del término *ancestral* sin pretender hacer referencia a una serie de preceptos vitales inmutables que provendrían inalterables de una supuesta “noche de los tiempos”. Lo utilizo, más bien, en el sentido de una base patrimonial, que consiste en prácticas, narraciones, saberes y principios que, ciertamente, se recrean y reasocian a nuevos elementos. Se consideran *legítimos* en tanto se afirma que han sido legados por los antiguos. Así, los *conocimientos ancestrales* adquieren su legitimidad al tender sus vínculos con el pasado y, al mismo tiempo, con actores contemporáneos, siendo lo suficientemente flexibles como para ser continuamente *actualizados* por la experiencia particular de cada una de las personas que han sido educadas a partir de ellos. Debo señalar, igualmente, que los miembros de las naciones indígenas con los que he trabajado, no se sienten incómodos con dicho término y, muy por el contrario, suelen usarlo reivindicativamente para establecer sus concepciones políticas (ej. *territorio ancestral*) y espirituales.

⁴ Según Descola, “estas acciones, desde ya, transcurren en un tiempo diferente, una época borrosa donde las distinciones de apariencia y la topografía del universo no estaban aún establecidas, pero en un tiempo todavía suficientemente próximo del presente... la mitología se relata más bien en pretérito imperfecto que en pretérito indefinido. La existencia de sus protagonistas no está para nada acabada... los seres del mito se desplazan en una temporalidad paralela, pero suficientemente elástica como para que en ciertas ocasiones pueda coincidir con la nuestra” (2005: 222-223).

Iniciados en el canto

Quien quiere iniciarse en las *sendas visionarias* de la Amazonía occidental, puede hacerlo, sin que haya nada que se lo impida. Es una cuestión de deseo personal. Se trata de tener los *pensamientos* necesarios para realizarlo, de ser llamado al canto por los propios espíritus. Según el *maestro* Sui Metsa, de la nación shipiba, los *Espíritus Maestros* van llamando a sus discípulos humanos para enseñarles el poder de curar, de embellecer la existencia con los cantos de sanación y devolver la salud a los pacientes que soliciten su ayuda. Las narraciones de los mayores despiertan en los más jóvenes las ganas de ver a los espíritus, dando oídos atentos a sus palabras; pero cada quien es responsable de someterse a los sacrificios necesarios para entrar en relación con ellos.

El que desea ser chamán y dice: *yo quiero ser chamán*, puede alcanzar a serlo. Si piensa, debe decir: *quiero iniciarme como chamán*, y si le escuchamos decir así, ya sabemos que él está para ser chamán, por eso a nadie podemos decirle que sea. Si alguien piensa ser, llega a serlo. Lo que podemos decir es esto: se hace chamán el que es valiente para soportar los ayunos y todas las dificultades que requiere el proceso de la iniciación y tiene la fuerza de llegar al final. Si alguien tiene la idea firme y buena y se siente valiente para soportarlo todo, pensando: *yo quiero llegar a ser chamán*, el rato menos pensado escucha que dicen de él, éste es chamán (Mukuink' 1997: 12)⁵.

Como dice la pensadora achuar Margarita Mukuink', "si alguien piensa ser, llega a serlo". El *pensamiento* es aquí entendido como voluntad integral. Se trata de un *pensamiento* poderoso, capaz de asumir los riesgos del proceso de aprendizaje. No se trata de una instrucción meramente teórica. El conocimiento se obtiene de forma biológica, llevando el cuerpo físico a un extremo, a la vez que la vitalidad espiritual del *visionario* se desplaza a los mundos supra-sensibles, para ser recibido por los *Espíritus Maestros* en sus propias moradas. Los procesos de iniciación tienen mucho de atemorizante; es necesario aprender a superar los temores.

Según el *maestro* Fernando Payagua, "si alguien quiere ser tomador de yajé y graduado, o sea sabio, necesita primero interés, también valentía y capacidad para soportar el sufrimiento" (1994: 57). El *maestro* Senen Pani asegura que, para

⁵ Se hace evidente que el término chamán ha sido adoptado por Mukuink' a través de la lectura de la literatura antropológica.

convertirse en *maestro visionario*, primero hay que purgar, hay que limpiarse: el cuerpo debe desaprender las comidas que ha ingerido, las rabias y violencias que ha acumulado, los resentimientos y vivencias dolorosas. El discípulo debe limpiarse de sus asperezas emocionales y sus ataduras mentales y espirituales, para poder florecer renovado y amanecer a la luminosidad de los mundos espirituales.

Senen Pani enseña que las sendas iniciáticas se encuentran regidas por un perfeccionamiento paulatino en lo que él llama la “Maestría del Amor”. Asevera que “no puede ser médico tradicional el que no se ha curado primero a sí mismo”. Es posible que, en cierta medida, las concepciones sobre el amor se encuentren influenciadas por la prédica cristiana. Sin embargo, el *maestro* Senen Pani sostiene que este perfeccionamiento siempre estuvo presente en la nación shipiba, aunque solo haya sido alcanzado por los *visionarios* que llegaron a vibrar en las frecuencias de los más altos grados de espiritualidad. Según dice, mientras los “ayawaskeros comunes se dedican a la pendejada, al engaño, a la mentira, a la superstición, al teatro, al comercio de la medicina, los verdaderos maestros espirituales entregan su vida a servir a sus semejantes”. La idea de servicio a los demás cobra en este discurso una vital importancia.

Profundizando en el tema con el *maestro* Senen Pani, me di cuenta de que sería un error tratar de realizar una conceptualización abstracta de un posible “amor de los antiguos shipibos”. Apareció, entonces, como más fecundo, profundizar en las prácticas mediante las cuales este amor se expresaría. Una persona de “gran pensamiento” (*ani shinan*) cuidaría con esmero, compasivamente, a todos cuantos dependen de él. Dado que tendría un gran poder, el círculo de los que necesitan su consejo y protección sería más amplio que el de su parentela inmediata. Esta persona se dirigiría con respeto hacia toda forma de vida. Sería un intermediario entre los mundos sensibles y los supra-sensibles, tratando de beneficiar mediante estos vínculos a la mayor cantidad de seres posibles.

Para que una persona lleve a cabo estas prácticas tendría que haberse liberado, paulatinamente, del temor, del odio, de la ira, de la mezquindad y de la envidia. Según señalan algunas narraciones de esos pueblos, en los tiempos míticos ni siquiera los espíritus estuvieron completamente absueltos de sentir odio e ira. Por eso mismo, “en la medida que ni los dioses ni los humanos están exentos de abrigar este tipo de sentimientos, se considera que el amor y la compasión son virtudes sumamente meritorias” (Santos Granero 1994: 302). Según Senen Pani, para guiar a

un discípulo hacia este perfeccionamiento, se haría necesario que el propio *maestro* haya alcanzado estos grados de espiritualidad. En un primer momento, los poderes espirituales que recibe un aprendiz pueden deslumbrarlo. Dice el *maestro* Senen Pani que al joven novicio fácilmente se le pueden presentar situaciones conflictivas o desagradables, en las que se verá tentado a utilizar sus nuevas facultades de manera agresiva, para contrariar y enfermar a quienes se le muestran como sus opositores. Deberá trascender estos sentimientos hostiles para llegar a poner en práctica su generosidad y compasión.

La presencia de un *maestro* poderoso también es indispensable para que el discípulo esté protegido contra los ataques de espíritus negativos. El *maestro* no solamente imparte sus conocimientos a sus discípulos, sino que los salvaguarda, pues quien se está iniciando atraviesa un momento de gran fragilidad. Por un lado, el novicio puede verse afectado por no cumplir con las restricciones alimenticias de la iniciación y los comportamientos esperados, sufriendo consecuencias en su salud que pueden ser mortales. Es susceptible de ser atacado por entidades supra-sensible negativas, puesto que aún no cuenta con las *armas* necesarias para combatirlas; además, fácilmente podría perderse por las geografías *visionarias*, las que recién empieza a conocer. Sin la conducción y defensa de un *maestro*, es casi seguro que el discípulo moriría al tratar de alcanzar las esferas espirituales superiores. Debido a esta protección que brindan a sus discípulos, los jóvenes yanesha que se están iniciando, dicen de su maestro “*Yeñotañer pa amueraña*”, lo que significa “Nuestro maestro es amante y generoso” (Santos Granero 1994: 281).

Según me ha expresado el *maestro* Senen Pani, las líneas médicas de la Amazonía occidental son linajes que se traspasan de generación a generación, de *maestro* a discípulo, y cada discípulo deberá trabajar en pulir el canal energético que ha heredado, incorporándolo y expresándolo según su propia singularidad. El *maestro* transmite a sus discípulos, mediante la fuerza de sus *pensamientos* y *concentrándose* sobre las infusiones de *plantas maestras*, sus poderes y atributos, alentando en sus protegidos una suerte de predisposición a recibir la visita de los espíritus. Pero ningún discípulo llegará lejos en su camino por convertirse en *maestro visionario* si los espíritus no se manifiestan para realizar la iniciación.

Según Giuseppe Caruso, “las enseñanzas efectivas son transmitidas por los genios de las plantas durante los sueños de la iniciación y sólo esas enseñanzas mostrarán al nuevo Onaya como debe moverse en los mundos en que están los

conocimientos médicos y las potencias del universo” (2005: 131). El aprendiz tendrá conversaciones con los *Espíritus Maestros*, quienes le revelarán sus cantos, la manera correcta de llamarlos; ellos le otorgarán sus poderes y le mostrarán técnicas de curación con las que podrá devolver la salud a sus paisanos. Un *maestro* humano puede tener la buena disposición de enseñarle a alguien, pero si los espíritus no le hablan directamente a esa persona, ésta nunca llegará a ser *maestro*.

El *maestro* enseña la ruta que lleva a los conocimientos *visionarios*, pero el discípulo debe recorrer por sí mismo los mundos supra-sensibles. Quien se convierte en *maestro* ha establecido relaciones personales con los espíritus. Estas alianzas entre espíritus y humanos son posibles gracias a los sacrificios llevados a cabo por los iniciados y la ingestión regular de *plantas maestras*. Los procesos de iniciación duran un buen tiempo, que puede llegar a ser de toda una vida. Estos tiempos de iniciación son conocidos como *dietas* en el español mestizo de la región amazónica occidental. Los shipibos los designan con el término *sama*.

Durante las *dietas*, el aprendiz se someterá a las restricciones y prohibiciones. En esos momentos sólo pueden ser consumidas comidas blandas, a base de pequeños pescados de río y plátano verde hervido. Se eliminan las grasas, la sal, la manteca y la mantequilla, lo amargo, lo picante, lo dulce y lo ácido, todo sabor y olor fuerte. El chanco es un alimento especialmente vedado. Algunas frutas y verduras también están prohibidas. Deben evitarse los alimentos y bebidas demasiado fríos o demasiado calientes. La *dieta* de iniciación es similar al régimen alimenticio de un convaleciente o de un niño, entendiendo que el *dietador* está atravesando un momento de suma fragilidad en el que merece grandes atenciones.

El *dietador* debe mantenerse calmo, lejos del sol, en lugares frescos, alejado de otras personas, absteniéndose del sexo. El esfuerzo físico que estas *dietas* requieren es inmenso, llevando al discípulo, en los puntos más álgidos de abstinencia, a la pérdida de sus fuerzas físicas y al desvanecimiento. El extenuante sol amazónico es también motivo de deshidratación en los *dietadores* e, incluso, de desmayo, si es que se realiza un esfuerzo superior. Por eso, se le recomienda que permanezca tumbado en una hamaca, echándose continuamente humo de tabaco encima para protegerse. La interdicción de realizar esfuerzos físicos está destinada al ahorro de energías. Las prolongadas y rigurosas *dietas* que realizaban los antiguos eran pruebas al interior de culturas formadas por cazadores y guerreros. El periodo inicial es de una gran intensidad física y espiritual que pocos superan.

La soledad y el aislamiento son fundamentales en el proceso de preparación. El aprendiz será separado de su familia y morará en un pequeño *tambo* o casita en el bosque, donde permanecerá varios meses lejos de las miradas indiscretas. En compañía de su *maestro*, aprenderá a conocer las *plantas maestras*, a prepararlas y a ingerirlas de tal forma que actúen efectivamente como remedios y fuentes de conocimiento. Sus *pensamientos* serán cada vez más poderosos. De los espíritus superiores recibirá las *ropas* o *cuerpos espirituales* que le permitirán acceder a otros mundos y las armas para defenderse de los ataques de los *brujos* enemigos.

Los *maestros visionarios*, a su manera, se comportan siempre como guerreros, sometidos a tensiones y rivalidades. Según el *maestro* Senen Pani no existe ninguna contradicción entre una medicina fundada en la luz y el amor, y las necesarias armas y defensas para resistir los ataques enemigos. Los *maestros* que practican una ciencia médica fundada en el afecto y la generosidad, están cautivados por la belleza de los espíritus superiores, por su luminosidad. Han descubierto, entre los *Espíritus Maestros*, a sus parientes celestes, portadores de una luz capaz de sanar toda enfermedad psíquica y espiritual, una belleza resplandeciente y la llave de entrada para retomar la inmortalidad que la humanidad perdió al principio de los tiempos.

Al volver a la vida en comunidad el aprendiz deberá demostrar las técnicas aprendidas con su *maestro* humano y, sobre todo, con los *Espíritus Maestros*. Empezará curando enfermedades leves, como diarreas o cortaduras. Su principal ayuda y remedio, casi siempre, será el tabaco. Recientemente goza de gran popularidad, entre los *visionarios* de la Amazonía occidental, la llamada *Agua de Florida*, un líquido perfumado hecho con alcohol y esencia de flores, con el que también pueden apoyarse para realizar sus curaciones. Antiguamente, ningún aprendiz llegaba a ser respetado realmente como *maestro* si no lograba neutralizar el ataque o *daño* de un *brujo*, es decir, si no era capaz de contrarrestar la *brujería* que un enemigo ejercía sobre sus pacientes.

El reconocimiento social de un *maestro visionario* sólo se consolidará con varios años de práctica y curaciones exitosas. Él cantará hermosamente y los espíritus lo oirán; tenderá puentes por los que estos espíritus puedan descender. Los cantos son los puentes. Los espíritus cantarán a través suyo y cubrirán de belleza a sus pacientes y discípulos. Se afirmarán sus relaciones con los espíritus y será considerado un remedio para los males. No es de buen gusto decir que uno tiene

visión y poderes; la relación de los espíritus debe ser comprobada en la práctica. Los demás sabrán ver, poco a poco, con el tiempo, quién es un charlatán y quién un verdadero *maestro*, un instrumento *legítimo* de la curación.

La labor de los *visionarios* ha incentivado las concepciones amazónicas occidentales acerca de cómo habitar el territorio sin agotarlo y saludablemente. Conversar y pedir permiso a los espíritus protectores de los árboles o de los animales, lleva implícito un respeto hacia toda forma de vida. Sin embargo, en los últimos tiempos, tras la arremetida occidental sobre los territorios amazónicos, la búsqueda de habitar los mundos de forma equilibrada, *legítima*, parece haber perdido interés, incluso entre muchos de los propios miembros de las naciones indígenas. La creciente destrucción de los sistemas ecológicos es fácil de comprobar por cualquiera que se interne en la Amazonía. El *progreso*, a pesar de sus promesas, despliega en la región su rostro más destructivo e irresponsable.

En la actualidad, un buen número de personas conoce las *plantas maestras*. Sin embargo, según señala el *maestro* Senen Pani, muchas de estas personas que se llaman *maestros* no han llevado a cabo los sacrificios de la iniciación, por lo que no tienen poder curativo ni pueden manejar las fuerzas sagradas de las *plantas maestras*. Trabajan solo para recibir un pago, mercantilizándose, y jugando con la salud de los pacientes. Según Senen Pani, un *maestro* espiritual es una persona capaz de guiar a su paciente hacia la reconciliación consigo mismo, dejando de lado los aspectos negativos que desequilibran su vida y ayudándolo a desarrollar sus potencialidades psíquicas y espirituales.

Sin embargo, aún podemos encontrar entre algunas naciones amazónicas y, especialmente, entre los *maestros visionarios* que han desarrollado los altos niveles de la espiritualidad, concepciones de la vida y prácticas médicas que procuran la búsqueda del equilibrio. Las comunidades amazónicas actuales no aparecen como entidades homogéneas en las que todos los sujetos experimentan los cambios culturales de la misma manera. El presente trabajo trata de sondear en los *saberes ancestrales* que alentaban una existencia *legítima*, para traducirlos en términos académicos y darlos a conocer, pretendiendo ser un aporte a una visión más diversa de la condición humana y planteando alternativas que nos permitan habitar los mundos respetando toda forma de vida. Eso he aprendido viviendo, caminando, conversando, comiendo, bebiendo, fumando y soñando entre los pueblos amazónicos y sus *maestros visionarios*.

II Precisiones conceptuales y metodológicas

“Por lo tanto yo como shuar presento este trabajo y quiero aclarar sobre cómo gente foránea trata de matarnos culturalmente, diciendo que ellos también conocen la vida del shuar” (Jimpikit 1987: 94).

Dentro del marco del presente estudio, propongo el concepto de *prácticas amazónicas* para referirme a las diversas acciones vinculadas con la supervivencia y la coexistencia de seres múltiples y diversos en los territorios de la Amazonia occidental. Planteo que estas prácticas pueden ser aprehendidas bajo tres aspectos, distinguibles en el análisis, pero integrados en su funcionamiento: prácticas de depredación, en las que una entidad de mayor poder destruye a otra entidad de menor poder; prácticas de transformación, en las que una misma entidad pasa de un estado “x” a un estado “y”; finalmente, prácticas de regulación orientadas a (re)construir los equilibrios, anhelando establecer relaciones de reciprocidad entre las entidades. Con la ayuda de estos conceptos operativos, podré seguir las trazas de esas acciones, registrarlas, describirlas, captar sus nuevas asociaciones y, finalmente, traducirlas en un discurso académico.

El estudioso que se ha formado en la academia occidental y se acerca a lógicas culturales distintas a las *modernas*, puede verse tentado a interpretarlas desde los paradigmas conceptuales en los que se ha formado. Esto sería un demérito de su trabajo intelectual. Resulta ingenuo pensar que todas las formas culturales pueden ser leídas desde las perspectivas dominantes, catalogando a todas las otras maneras de entender la vida como formas subalternas sin derecho a expresarse a sí mismas. Sin embargo, tampoco parece propicio que el estudioso de la cultura niegue su filiación con su formación académica occidental. Es necesario conversar con quienes, desde la academia, han intentado quebrar con los modelos clásicos de la antropología y los estudios culturales para proponerse pensar a partir de formas más cercanas a los *pensamientos* amazónicos. El trabajo de un investigador reconstituye las imaginaciones conceptuales amazónicas en términos de la propia imaginación académica.

La crítica post-colonial ayudó a revisar los fundamentos mismos de las prácticas antropológicas y ha dado las herramientas para cuestionar la disciplina

desde adentro de las instituciones occidentales del saber⁶. Por eso, el presente trabajo es vivencia y conversación con muchos libros más o menos recientes, de los cuales se siente favorecido y en los que ha encontrado inspiración. Señalo como pioneros de esta nueva mirada antropológica, en mayor o menor medida, a Philippe Descola, Robert Crépeau, Joanna Overing, Andrew Gray, Eduardo Viveiros de Castro, Fernando Santos Granero, Alexandre Surrallés, Anne Marie Colpron y a Luisa Elvira Belaunde: a todos estos autores me referiré y citaré a lo largo del texto. Valga nombrar también a Giuseppe Caruso, por su investigación entre los *Onaya* de la nación shipibo-conibo. Menciono además a Elke Mader por su trabajo interpretativo sobre discursos de las naciones shuar y achuar, con quien comparto ciertas metodologías, intereses y opiniones.

La convivencia con las comunidades indígenas suele conmocionar la existencia personal de los estudiosos que se acercan a ellas. Entiendo que los resultados de mayor interés se dan cuando nos acercamos a las naciones amazónicas para aprender algo de la complejidad, sabiduría y belleza de sus modos de habitar los mundos. Para lograr esto, hace falta, ante todo, deshacerse de gran parte de los prejuicios *modernos* a los que nos somete la disciplina académica. Se hace necesario partir desde otras perspectivas. Resulta imprescindible dejarse educar en el seno *afectivo* de esos pueblos, compartiendo por un tiempo considerable sus trabajos, los alimentos y, tal vez lo más importante, sus *plantas maestras*, sus desplazamientos espirituales.

En tanto propuesta intercultural, mi estudio se vincula con la emergencia de crecientes sectores indígenas que buscan la formación de un marco académico en el que los *pensamientos* y *conocimientos ancestrales* no se sientan vulnerados, ni limitados. Los intelectuales indígenas y los *visionarios* con los que he trabajado, han sabido mostrarme un *pensamiento* flexible que les permite incorporar saberes occidentales sin sentir contradicha su herencia. Practican, más bien, una *actualización* de los *saberes ancestrales* que, en su vitalidad, siguen brindando

⁶ Según Narby, “en el curso de la década del 60, esta crisis [de la crítica postcolonial] precipitó a la antropología en la duda y la autocrítica. Los antropólogos se dieron cuenta de que su propia presencia cambiaba los datos, que ellos mismos eran una suerte de agentes coloniales y, peor aún, que su método de trabajo era sesgado... La antropología se puso así a tomar conciencia que su propia mirada era una herramienta de dominación y que ella no solamente había nacido en el colonialismo, sino que todavía servía, por su propia práctica, a la causa colonial. Lo que se ha llamado el lenguaje neutro y supracultural del observador era, en realidad, un discurso colonial y una forma de dominación. La solución para la disciplina consistió en aceptar que ella no era una ciencia sino una forma de dominación” (Narby 1997: 22).

respuestas a los nuevos contextos de vida. La educación intercultural propone una relación de complementación entre saberes de distintas procedencias.

Puede pensarse que un trabajo realizado desde la perspectiva de una intelectualidad intercultural no puede dar cuenta de la totalidad de la problemática indígena, en tanto hay una distancia entre los indígenas que han atravesado un proceso educativo académico y el resto de las comunidades. Pero si este reparo fuera cierto, a la fuerza tendría que aceptarse que la distancia entre los académicos occidentales y sus propias sociedades tampoco permitiría a las ciencias sociales dar un diagnóstico acertado del mundo *moderno*. Nadie cree que la academia occidental no pueda dar cuenta de buena manera de sus propias realidades sociales. La formación de las academias interculturales indígenas se halla en su etapa inicial. Este trabajo pretende ser un aporte para la solidificación de sus bases.

El presente trabajo ha optado por realizar un acercamiento comparativo a diferentes naciones de la Amazonía occidental. La impronta comparativa encuentra motivación en el momento histórico particular que vive esta región amazónica y los países andinos en general. Las asociaciones y frentes interétnicos (como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP) han promovido el encuentro de miembros de distintas naciones bajo preocupaciones y agendas políticas comunes. Se percibe que, a pesar de las diferencias entre los grupos culturales de la Amazonía occidental, los retos del momento histórico exigen el diálogo, encontrando los puntos en común para plantear respuestas conjuntas a los contextos actuales. Etsa Tsajaput señalaba que los conocimientos de los *maestros visionarios* tienen mucho que aportar a la hora de plantear soluciones dialogadas y coherentes a la crisis social, moral, política, económica, ecológica y espiritual que, se hace evidente, sufre la sociedad *moderna*.

Los cantos sagrados, las *narraciones ancestrales* y las otras formas discursivas seleccionadas revelarán su sentido al ser integrados a redes culturales de principios de acción. Pienso que, en lo que podría llamarse el *corpus* de los saberes orales de la región, opera tanto un *pensamiento* alegórico, metafórico, como uno pragmático, en el que cada texto se dice a sí mismo en su contexto cultural⁷. Los discursos se nutren de las prácticas culturales en las que surgen y éstas les dan

⁷ Juncosa afirma que “la comprensión de su contenido [de las narraciones ancestrales de los shuar] depende más de la pragmática que de la sintaxis o de la interpretación de la estructura misma del discurso” (2005: 115). Me parece que tal afirmación es extensible para las *narraciones ancestrales* y los cantos sagrados de la mayoría de naciones amazónicas occidentales.

sentido. La propuesta del presente trabajo retoma en cierta medida la perspectiva de Malinowski, para quien existía una conexión entre las narraciones y los actos rituales, las acciones morales, la organización social y las actividades prácticas de los pueblos que se cuentan estos relatos (1948: 96). Las narraciones, los cantos, los discursos y la vida de los pueblos se vinculan íntimamente, como el hilo al carrizo.

Los discursos amazónicos pueden expresar sus experiencias culturales sin la necesidad de pasar (al menos no de una manera extenuante y reductora) por técnicas interpretativas preconcebidas. Por el contrario, son los propios materiales los que proponen la metodología con la que tienen que trabajarse. La interpretación que propongo se inspira en el caminar de los cazadores por el monte: me interno con respeto, pidiendo permiso a los espíritus protectores de las especies y tratando de causar la menor agitación posible en el entorno⁸, andando con sigilo y con atención al ruido que producen mis pisadas⁹; voy identificando puntos de referencia, dejo señales en los troncos con machete, sigo las huellas que dejaron aquellos cazadores que me precedieron, me voy adaptando a los caminos que el bosque propone, con flexibilidad, tratando de no imponer mi voluntad y capricho.

Las *narraciones ancestrales* hablan de las formas *legítimas* del poder espiritual, del desarrollo de los roles de cada género, de las conductas equivocadas de los ancestros, de las consecuencias de las transgresiones, de las causas de las enfermedades, etc. No se cuenta sólo para entretener, aunque el humor no queda excluido; se relata, principalmente, para educar, formar, despertar reflexiones y transmitir conocimientos, los que deberán ponerse en práctica. La intención del presente trabajo es hallar la sabiduría de las narraciones y de los cantos sagrados, esos principios que han regido y siguen rigiendo la existencia de las naciones indígenas de la región, procurando alcanzar el *buen vivir*.

Los mitos no son cuentos, ni leyendas, frutos de la fantasía humana, sino historias sagradas narradas con un lenguaje especial. Aunque tengan por base la experiencia humana, la reflexión religiosa los diviniza [tal vez caería mejor decir acá la experiencia visionaria los comprueba] y los transforma en normas de conducta, que obligan a todo el pueblo.

La regla fundamental de interpretación mítica es la conducta del pueblo, que saca de ellos los arquetipos de vida. La mitología es un conjunto orgánico, que da la cosmovisión del pueblo. Por lo tanto, cada mito debe

⁸ Se entiende, por supuesto, que todo cazador causa cierta agitación en el bosque; de lo que se trata es de que esta agitación no sea de tal magnitud que espante a las presas potenciales.

⁹ Reconozco que mis pisadas producen ruido; se trata de procurar ser consciente de ese ruido.

guardar coherencia con el conjunto. Por esta razón, no se puede interpretar un mito aislado, separado de su conjunto (Pellizaro 2009: 11).

Cuando se ha podido disponer de los materiales adecuados, se ha procedido a comparar distintas versiones de la misma narración, para así dar versiones completas, sin tratar de alcanzar por ello una versión tipo o ideal. Las narraciones ancestrales son “como partes de un rompecabezas que deben producir en conjunto el cuadro cultural” (Mader 1999: 84). Pienso que es interesante, además, el resultado que se obtiene cuando se ponen a dialogar, tal como propongo en este trabajo, *narraciones ancestrales* de distintas naciones de la Amazonía occidental. A pesar de las diferencias culturales, las *narraciones ancestrales* de la región suelen presentar temas similares, motivos cercanos, que el investigador puede evidenciar.

La investigación ha demandado la visita, y en algunos casos la convivencia prolongada, con diversas comunidades amazónicas. Llevo más de trece años trabajando con *plantas maestras* del Perú. Se dice en la Amazonía que quienes comen juntos, quienes beben de la misma *chicha*¹⁰ o *masato*¹¹, compartiendo los fluidos, quienes bregan juntos bajo el sol amazónico, se hermanan, se entremezclan, se doblan unos sobre otros y viven urdimbrados como fibras de un telar. La convivencia permite, incluso a quien ha sido educado bajo un sistema colonial, acercase al interior mismo de la *lógica afectiva* de las distintas naciones de la Amazonía occidental y ser educado por las *buenas palabras* que se suelen prodigar los parientes, en especial cuando se participa en “la fiesta de las plantas”.

La teoría del *perspectivismo amazónico* (término planteado por Tânia Stolze Lima y desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro, en base a las lecturas de Kaj Arhem) sostiene que vivir es pensar y eso vale para todos los vivientes: desde los más pequeños organismos hasta los dioses, desde las plantas hasta los animales y humanos. Cada especie tiene su propia perspectiva. Cuentan que los *maestros visionarios* que han desarrollado sus poderes hasta los grados más altos, son capaces de vestirse con el *cuero* o *ropa* de los jaguares y mirar la selva a través de los ojos felinos. No es que el *maestro visionario* deje de ser humano, sino que es capaz de transformar por un tiempo su *perspectiva* y ver desde adentro de los ojos del jaguar lo que el jaguar ve.

¹⁰ *Chicha*: bebida fermentada de maíz hervido.

¹¹ *Masato*: bebida fermentada de yuca o mandioca masticada, fermentada en saliva.

La técnica de los *maestros visionarios* amazónicos “es esencialmente una diplomacia cósmica dedicada a la traducción de puntos de vista ontológicamente heterogéneos” (Viveiros de Castro 2007: 87). Dominan el arte de la transformación, pudiendo entrar y salir a través de las diferentes *perspectivas*, gracias a la fortaleza de sus *pensamientos*. Los *maestros visionarios* descubren y reactivan las vinculaciones entre los distintos mundos que forman el cosmos múltiple. Participan en mantener la conciencia de esta conectividad de lo existente, recordando a la comunidad humana que no puede auto-centrarse en sí misma, soñándose autosuficiente, y olvidar que pertenece a una red de relaciones de la que participan los animales, las plantas, las existencias más minúsculas, los espíritus de la tierra, los muertos, los “Grandes Iniciados” y todas las formas de existencia.

Siguiendo esa lógica, es posible definir el trabajo de los estudiosos de las culturas como un tornarse experto en ver la existencia desde las *perspectivas* de los sujetos de quienes se aprende. Según Lagrou, “para ser capaz de lidiar con la alteridad se debe aprender a volverse en otro, o imitar el ser otro, en el sentido de captar su punto de vista sobre el mundo” (2007: 225). Se trataría de estudiar las naciones amazónicas siendo sensibles a sus puntos de vista, no para crear una representación fiel de esos pueblos, sino para *evocar* aquello que hemos aprendido. Re-aprender a pensar con el corazón, como los mismos amazónicos aseguran pensar, es algo que agradezco a los hombres y mujeres con quienes me he compartido en la Amazonía. Depende de cada quien quebrar las distancias culturales mediante la empatía; estar abierto a sus influjos y dejarse transformar.

Las arañas tejen redes que vinculan distancias. Los *maestros visionarios* cantan poemas que “conectan” los distintos mundos. El estudioso de las culturas también tiene el potencial de ser un enlazador de voces, de *pensamientos*, de latidos. En el presente trabajo confluyen caminos, palabras y espíritus, abriéndonos a distintos mundos. La labor del autor es encontrar las vinculaciones, los hilos del tejido. Ojalá mi trabajo eche ciertas luces sobre distintas *sendas visionarias* de la Amazonía occidental y que esa mirada pueda enseñar a Occidente que otras formas de relacionarse con la existencia son posibles y deseables. Serán los *Espíritus Maestros* quienes determinen hasta qué punto he podido aprender sus enseñanzas, asimilar su generosa herencia: ser digno de transmitirla a otros, procurando mantenerme fiel a sus *pensamientos*, con humildad y sincero conmigo mismo.

III Precisiones sobre los textos por analizar

Los materiales concretos que interpretará este trabajo de investigación son cantos sagrados y *narraciones ancestrales* de distintas naciones amazónicas occidentales. Se incluyen, además, textos académicos producidos por estudiantes oriundos de algunas de estas naciones. Este *corpus* propuesto se mueve, entonces, en esos dos niveles discursivos. Los textos de estudiantes indígenas no siempre serán directamente analizados, sino que en su mayoría servirán como soporte para realizar la interpretación de las narraciones y los cantos del *corpus*.

Los cantos sagrados y *narraciones ancestrales* han sido recolectados por distintos antropólogos (además de algunos pequeños aportes recogidos por mí). Destaco el trabajo de Philippe Descola (2005) entre los achuar, quien ha transcrito diversos tipos de cantos *anent*. También la investigación de Alexandre Surrallés (2009) entre los candoshi¹². Igualmente, tomaré en cuenta cantos compilados por el sacerdote jesuita José María Guallart (1989), dejando constancia de las versiones en awajún (las que se pondrán en notas a pie de página, para que el lector versado en la lengua pueda acercarse a ellas sin pasar por la traducción).

Parte de las narraciones con las que trabajaré provienen del libro *Mitos e historias aguarunas*, de José Luis Jordana (1974). Incluyo también relatos recolectados por el sacerdote salesiano Siro Pellizaro, extraídos de los libros *Mitos Shuar* (2009), *El Mundo de los Muertos* (1980) y *Arutam* (1990). Así mismo, utilizaré relatos o fragmentos de relatos del libro de *narraciones ancestrales* awajún *Duik Múun* (1979), de Aurelio Chumap y Manuel Gracia-Rendueles.

Con respecto a las narraciones de la familia lingüística pano, citaré relatos recopilados en el libro *La verdadera biblia de los cashinahua*, de André Marcel D'Ans (1975), quien los escuchó en sus prolongadas estancias entre los huni kuin, durante las noches en que los varones y niños de ambos sexos de la comunidad se juntaban para contárselos. Así mismo, se revisarán narraciones del libro *El origen de la cultura Shipibo-Conibo*, que han sido recogidas y traducidas por los miembros de la Fundación Cultural Shipibo-Conibo (1998).

¹² Candoshi, en su propia lengua, significa “loro de frente amarilla” (Surrallés, 2010: 39).

El aporte original del presente trabajo está presente en el análisis de los cantos sagrados *anent* recolectados por Guallart (1989) y en el de los relatos awajún de Jordana Laguna (1974), pues no conozco trabajos académicos que los incluyan en su análisis. El trabajo de Guallart ha sido reconocido como serio, dedicado y respetuoso, siendo incluso citado por Levi-Strauss (1985b), quien se basó en sus observaciones para realizar ciertos análisis.

El padre Guallart trabajó muchos años realizando estudios y publicaciones sobre las naciones jíbaras. Como ya dije, las traducciones de Guallart vienen acompañadas de versiones en lengua awajún. Profundizando en la revisión de estos cantos con Etsa Tsajaput, se han detectado ciertas ligerezas en las propuestas de Guallart, propias de un trabajo pionero, las cuales serán señaladas a lo largo del texto. Estos cantos fueron recolectados por Guallart cuando los programas de educación inter-cultural bilingüe y la estructuración formal de una escritura awajún se hallaban menos desarrollados que en la actualidad.

Aunque los textos de Jordana Laguna no llevan versión original en lengua awajún, se conoce la dedicación con la que el educador se acercó a las naciones del Alto Maraón. Jordana Laguna desempeñó su trabajo de educador por varios años en la región, primero como Supervisor del Sistema Educativo del Alto Maraón (SEAM) y luego como Director del Núcleo Educativo Comunal de Santa María de Nieva. Visitó los 52 centros educativos que, en ese momento, existían en la región. Antes de publicar este libro, llevaba once años en el área. Jordana Laguna recogió las narraciones de sus propios alumnos, así como de algunas personas con las que conversaba en sus viajes. Sobre sus versiones, afirma Jordana Laguna:

Los relatos han sido *armados* por el suscrito en base a las diversas fuentes antes mencionadas, han sido pulidos y ambientados con observaciones y experiencias personales, se han explicitado costumbres y elementos culturales subyacentes que el narrador aborígen lógicamente presupone conocidos de los oyentes, se han completado lagunas en algunos relatos tras consultar a algún profesor bilingüe e incluso a algún nativo adulto. De cualquier modo, se ha procurado mantener el sabor auténtico de los originales y hasta las formas léxicas y las construcciones de las frases usuales entre los niños y jóvenes selváticos en proceso de castellanización (Jordana Laguna 1974: 29).

Jordana Laguna ha “armado” los relatos a partir de distintas versiones. La propuesta tiene el interés de que la combinación de versiones puede asimilar detalles que cada una enfatiza. No me parece que el procedimiento de “armado”

llevado a cabo por Jordana Laguna sea en exceso artificial (aunque, de por sí, toda recopilación escrita de una herencia oral ya tiene mucho de artificial y, sin lugar a dudas, hay una pérdida de un halo esencial, de la vivencia del narrador y de quien escucha). Sin embargo, he considerado fundamental que estas narraciones sean contrastadas por versiones alternativas que han sido recogidas por otros, ya sea entre los propios awajún o entre otras naciones de la familia lingüística jíbara. Para esto utilizo, principalmente, versiones compiladas por Pellizaro o por Chumap y García-Rendueles en los dos tomos del *Duik Múun*. Esta operación me fue sugerida por los intelectuales awajún Etsa Tsajuput y Shuar Velasquez, quienes me manifestaron el valor imprescindible del *Duik Múun*.

El *Duik Múun*, resultado de 80 horas de grabación de narraciones contadas por hombres y mujeres en sus comunidades, está escrito en español y en awajún, siguiendo una transcripción fonética. Los autores de este libro aseguran que ha sido escrito principalmente para los miembros de las generaciones futuras de la nación awajún “que deseen inspirarse en la sabiduría de sus antepasados”. Mientras el *Duik Múun* presenta el mito tal como fue contado por un narrador específico, Jordana Laguna “arma” una suerte de mito-tipo que incluye detalles de diversas versiones. Mientras el primero transmite más fidedignamente los detalles vivenciales de la experiencia del narrador, el otro permite acceder más fácilmente a una comprensión global de la narración y de sus múltiples significancias. Reconociendo el valor de ambas, he considerado pertinente ponerlas a dialogar.

Por su parte, Siro María Pellizaro S.D.B. es uno de los mayores especialistas occidentales sobre los pueblos shuar. Por su misión apostólica y convicción personal, ha convivido con ellos por más de medio siglo. Pellizaro ha realizado un trabajo respetuoso y académicamente muy serio, dejando constancia de quién le narró cada mito, en qué lugar y en qué tiempo. Además, se incluyen versiones en lengua shuar. Sin lugar a dudas, ciertas interpretaciones de Pellizaro (como la que asegura que el espíritu *Arutam* es Dios) responden a su vocación católica. Estas opiniones empero no empañan su labor de traductor, que es cuidadosa y llena de afecto hacia la nación shuar.

Por otra parte, las narraciones recogidas por André Marcel D’Ans (1975) entre los huni kuin despiertan pequeñas dudas en su traducción, pues algunas veces los textos poseen adjetivos que evidencian no pertenecer al contexto cultural en el que esos relatos fueron producidos. El mismo título de su trabajo, que incluye el

término “cashinahua” para designar a los huni kuin, deja relucir la persistencia de cierta mirada exterior, pues el término “cashinahua” (la gente murciélago) es “un sobrenombre que les habrían dado los vecinos con la finalidad de reírse de sus antiguas prácticas endocaníbales” (Deshayes 2003: 22).

He decidido seguir el ejemplo de Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim (2003) y llamarlos huni kuin, que es como los miembros de esta nación se presentan a sí mismos. Este término, que vendría a significar “humanidad legítima”, podría ser utilizado por otras naciones de la familia lingüística pano para definirse a sí mismos; sin embargo, no presentará problemas en el marco del presente trabajo ya que los dos únicos grupos pano a los que hará referencia son los huni kuin y los shipibos-conibos, claramente diferenciados entre sí.

Contrastando el trabajo de D’Ans con la etnografía reciente, siento que es posible identificar los aspectos eurocéntricos de su redacción. Por otra parte, las traducciones de los relatos realizada por D’Ans encuentran respaldo en los muchos años que dedicó al conocimiento de las distintas lenguas pano (realizando su estudio sobre más de 10 lenguas de la misma familia), siendo uno de los mayores especialistas en la materia. D’Ans contó con la colaboración cercana de un infatigable narrador de nombre Bishko Hinakēnē. Su libro procura presentar los relatos preservando, en lo posible, el vigor y la frescura de la versión oral.

Se incluyen también *narraciones ancestrales* del libro *El origen de la cultura Shipibo-Conibo* (1998). El trabajo de recopilación y traducción de las *narraciones* ha sido hecho por miembros de la misma nación shipibo-conibo. Se trata de una antología bilingüe. He podido contrastar las narraciones de este libro con las recogidas en el libro *Etnohistoria Shipibo*, de Fernando García (1993), de tal manera que se puedan dar versiones distintas de las narraciones, prestando atención al mayor número de detalles posibles. Además, mis amigos shipibos me han narrado sus propias versiones de estos relatos.

Sobre las versiones en español de este libro, hay que decir que contienen muchas utilizaciones lingüísticas propias del castellano que se habla en las comunidades shipibas, como usos inhabituales de los artículos, o neutralización del género y del número gramatical. Estos matices son consecuencias naturales tanto de una incompleta formación escolar en lengua castellana, como de los efectos de influencia de la estructura gramatical del shipibo sobre el español. Aún muchos shipibos prefieren el uso de su propia lengua. Pienso de interés contar con versiones

de las *narraciones ancestrales* que muestre, en el mismo uso del lenguaje, el modo de utilización de la lengua castellana por los shipibos, permitiendo al lector sentir un poco del gusto de la oralidad que experimenta la persona que viaja a sus comunidades. Sobre su intención, los miembros de la Fundación Cultural Shipibo-Conibo han escrito:

Tuvimos la oportunidad de cumplir nuestro trabajo en las mismas comunidades nativas para escribir el origen de nuestra propia cultura Shipibo Conibo, transmitida de generación en generación sin la intervención de los investigadores, antropólogos nacionales y de extranjeros que muchas veces vinieron y escribieron y tergiversaron nuestros conocimientos tradicionales.

El Pueblo Indígena Shipibo Conibo de esta parte de la selva peruana somos capaces de escribir nuestra propia historia, literatura, leyendas y cuentos y contribuir a consolidar nuestra raíz cultural dirigidos a los niños indígenas de las escuelas bilingües, líderes de las comunidades nativas... (Fundación Cultural Shipibo-Conibo 1998: 3-4).

Como se anunció, además de las *narraciones ancestrales*, se interpretarán cantos sagrados. Con el término de *cantos sagrados* me refiero a poemas orales entonados musicalmente por *maestros visionarios*, cazadores y mujeres agricultores, persiguiendo fines mágicos. La transcripción de poemas orales es delicada. Como afirma Surrallés para el caso de los candoshi, “la poética de estos encantamientos se compone de palabras independientes, no unidas por una sintaxis: las estrofas no son frases, sino más bien un conjunto de términos autónomos. Esto dificulta mucho la traducción del conjunto, sobretodo porque estas palabras no se emplean en el lenguaje corriente” (Surrallés 2009: 208-209). Es común decir de los traductores de estos cantos, que el trabajo con ellos es mucho más complicado que la traducción de las *narraciones ancestrales*.

El hecho de que los cantos se pronuncian en un lenguaje esotérico ha sido mencionado por muchos estudiosos y los *maestros visionarios* lo reafirman. No es raro, además, oír cantos en lenguas mezcladas: la mayoría de *maestros* usan algunas palabras en español o en otras lenguas de la región. A esta dificultad se le suma la imposibilidad de transmitir en una transcripción la sensación que produce escuchar estos cantos, especialmente cuando han sido entonados y experimentados bajo el influjo de la *ayawaska*. Sin embargo, no parece que éstos sean motivos suficientes para no utilizarlos, pues ellos expresan las experiencias *visionarias* de manera más honda y poética que cualquier otro tipo de discurso.

Con respecto a los cantos del *maestro* Senen Pani (2005), nuevamente destaco la originalidad, pues desconozco que hayan sido estudiados. La traducción con la que cuento no incluye las múltiples repeticiones de sus cantos (las que tienen una importancia terapéutica); pero preservan el sentido final. Estas versiones tampoco tienen la versión shipiba de los mismos; sin embargo, habiendo escuchado estos cantos, yo mismo pongo la versión original de algunas fórmulas poéticas de uso frecuente en la terapéutica de Senen Pani y sus discípulos.

Valga contar algunos datos biográficos del *maestro* Senen Pani, pues sus testimonios serán citados con frecuencia, considerando que su sabiduría es la piedra angular que ha regido mis investigaciones. El nombre castellano del *maestro* es Antonio Muñoz Burga. Según el *maestro*, Senen Pani significa “energía vertical suspendida en el espacio”. Su padre era el reconocido médico *visionario* Martín Muñoz Pacaya, con ascendencia del río Cumbaza (Lamas), pero crecido entre los shipibos. Senen Pani empezó su iniciación cuando su padre cantaba *ikaros* a la leche materna de la madre, para así transmitirle poderes. De niño Senen Pani fue ayudante de su padre; a partir de la edad de 12 años, empezó a tomar la *ayawaska*.

Su principal mentor fue el *maestro* Laureano Ancón, de la comunidad de Caimito, quien lo inició en la ciencia médica fundada en la luz y el amor, rechazando las tendencias a la *brujería*. El *maestro* Senen Pani practica lo que él mismo llama “la gran magia celestial”. Se trata, según entiendo, del *maestro visionario* más poderoso de la Amazonía peruana. A los 18 años ya era considerado un respetado *Onaya*, realizando curaciones entre sus paisanos de San Francisco. Representó a la nación shipiba en el “Primer Encuentro Continental de la Pluralidad” en México (1992) y participó en el “Primer Encuentro Continental Medicina Tradicional” en Colombia. Ha fundado el “Instituto de Desarrollo y Salud Alternativa *Nihuerao*”.

“La Escuela Visionaria de Medicina Ancestral del Maestro Senen Pani”, es un centro terapéutico y de enseñanza ubicado en la comunidad de San Francisco de Yarinacocha, a una hora de distancia de la ciudad de Pucallpa. Lleva varios años dedicada a impartir los *conocimientos ancestrales* de la nación Shipiba. El *maestro* ha desarrollado métodos pedagógicos innovadores, con un fuerte respeto por la herencia de sus ancestros, pero *actualizando* las enseñanzas a las circunstancias de la sociedad contemporánea, complementando su *saber ancestral* con cursos de capacitación en psicología clínica.

El *maestro* ha formado terapeutas shipibos y mestizos, hombres y mujeres. Su enseñanza pone un fuerte énfasis en el comportamiento ético, en la capacitación intelectual de sus alumnos y la necesidad de utilizar los poderes medicinales para servir adecuadamente a los pacientes, brindando respuestas convincentes a sus inquietudes espirituales. Los alumnos de la “Escuela” que pertenecen a la nación Shipiba son totalmente becados por su institución. Senen Pani tiene más de 30 años de experiencia en su trabajo como médico y *maestro* espiritual. Sus terapias han demostrado ser exitosas con pacientes de distintas procedencias. Enseña que la planta sagrada *ayawaska* es un regalo divino, legado a los humanos para que podamos encontrar la salud y religarnos con los mundos espirituales. Afirmo practicar una medicina fundada en el amor y la luz divina.

Además del *maestro* han contribuido con este trabajo dos de sus hijos, *Metsa Rawa* (*visionario* y pintor, de nombre castellano Roldán Muñoz) y Lucio Muñoz Agustín, herederos del legado de su padre. Así mismo, uno de sus discípulos principales, el *maestro visionario* Sui Metsa (de nombre castellano César Maynas Bardales), ha colaborado con sus apreciaciones. También he mantenido conversaciones con Eduardo Muñoz y el profesor Marcial Inuma, ambos discípulos del *maestro* Senen Pani. Tengo la suerte de poder considerar a cada uno de ellos mi amigo y hermano espiritual.

Con respecto a los cantos *anent* recolectados por Descola (2005), no es difícil confiar en su traducción, pues se trata tal vez del investigador occidental más respetado en temas amazónicos y especializado en las poblaciones achuar del Ecuador. Si bien los cantos que recogió Descola fueron analizados en sus propios trabajos, considero que mi propia interpretación, más cercana a la literatura, puede hacer aportes complementarios. Así mismo, he extraído de la lectura de Surrallés un par de cantos, los que cuentan con una transcripción original en lengua candsoshi. Surrallés señala parte de sus pasos en la traducción, dejando constancia de pistas fundamentales para la interpretación.

El segundo nivel del *corpus* propuesto incluye los textos de pensadores indígenas, los cuales me han guiado en la comprensión de sus culturas: Masuink Margarita Mukuink' (1997) y Florencio Chuji Tukup'Chiriap (1997), entre los achuar; Fernando Payaguaje (1994), de los airo-pai; Raquel Y. Antun'Tsamaraint' (1991), Victor Hilario Chiriap Inchit (1991), Luis Chikim' (1987), Raúl Petsein (1987) y Juan J. Jimpikit (1987), todos ellos shuar del Ecuador; me han servido de

orientación las pláticas con mis amigos los filósofos Shuar Velásquez y Etsa Tsajuput Anguash, ambos formados en su educación escolar en un colegio regentado por las madres de Fe y Alegría cerca del pueblo de Imaza y luego por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, institución jesuita ubicada en Lima. Cada uno de ellos me envió un texto inédito, que incluyo en el *corpus* del presente trabajo de investigación. El apoyo de Etsa Tsajaput fue fundamental, hasta que su súbito fallecimiento dejó trunca nuestra colaboración.

El haber establecido el marco teórico y metodológico de mi interpretación en un constante diálogo con intelectuales y pensadores indígenas, así como el haber analizado textos escritos por intelectuales y estudiantes de esas naciones, es un aspecto innovador de mi investigación. Esta propuesta metodológica, por supuesto, no se encuentra motivada por un fetichismo de la novedad, sino que responde con coherencia a las condiciones materiales en las que ha sido producida mi investigación, a los cambios socio-culturales que vienen experimentando los países andinos, en general, y las poblaciones indígenas de la Amazonía occidental, en particular. Un investigador riguroso no puede ser ajeno a estas transformaciones.

Los textos de los estudiantes shuar y achuar fueron presentados como trabajos de graduación al finalizar su bachillerato. Los estudiantes achuar pertenecieron al Centro de Cultura de Wasakentsa, en Ecuador; los investigadores shuar, por su parte, eran estudiantes del Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, en Bomboiza, río Morona, Ecuador. Es decir, se trata de estudiantes de un nivel educativo de institutos superiores que, al menos al escribir sus textos, seguían viviendo en su región de origen. A veces combinan elecciones léxicas procedentes de la literatura antropológica con las informaciones que recibieron de sus mayores, con quienes se encuentra vinculados por el afecto y respeto.

Por su parte, el texto del *maestro visionario* de la nación airo-pai, Fernando Payaguaje, es una transcripción de las entrevistas que le realizaron sus propios nietos. Como dice Miguel Ángel Cabodevilla en el prólogo del libro, “es una narración de un abuelo, bebedor de yajé, a sus nietos letrados. Ellos recogieron las historias a lo largo de tres años; las tradujeron, a veces repetidamente, hasta dar con la expresión más apropiada; regresaron en no pocas ocasiones a consultar el oráculo del bebedor” (Payaguaje, 1994: 11).

Entonces, de todos los autores indígenas cuyos textos serán citados, solamente Shuar Velasquez y Etsa Tsajaput han alcanzado el grado de formación

universitaria, aunque ninguno de ellos ha finalizado su carrera. Sus opciones vitales son un poco distintas: mientras Shuar Velasquez no ha seguido un proceso de *educación ancestral*, ni tiene experiencia con el uso de *plantas maestras*, Etsa Tsajaput era un buscador de la fuerza espiritual *Arutam*. Ambos, sin embargo, muestran respeto a las prácticas de sus antecesores.

Con respecto a los textos escritos por estudiantes jíbaros, su inclusión entre los materiales concretos del presente trabajo se justifica una vez más por su originalidad, ya que no conozco trabajo de investigación de ningún tipo que los haya utilizado en su análisis - salvo el de Elke Mader (1999) que cita a Jimpikit y a Petsein, pero tangencialmente. Así mismo, el testimonio de Fernando Payaguaje, hasta donde he podido investigar, sólo ha sido citado, muy escuetamente, por Luisa Elvira Belaunde (2001). Se trata de un texto de importancia capital, siendo el testimonio final de uno de los últimos *maestros visionarios* del pueblo airo-pai.

Los airo-pai consideraban que sus *maestros visionarios* eran los más poderosos de la región. Sin embargo, debido a la presión ejercida por los misioneros evangélicos y a las acusaciones de *brujería* al interior del grupo, los airo-pai dejaron por completo la ingestión de *ayawaska*, el *yajé*. El testimonio de un *maestro visionario* heredero de ese linaje y que llegó a desarrollar un alto nivel espiritual, resulta de gran valor, sobre todo pensando que difícilmente pueda surgir entre los airo-pai un *visionario* poderoso en los próximos años, si es que no han abandonado ya las prácticas *visionarias* para siempre.

En todos los casos, son textos escritos con deferencia por los ancianos de sus comunidades. Los pensadores, sabios e investigadores indígenas, echan luces sobre aspectos poco estudiados de las lógicas culturales de la Amazonía occidental. El aporte de estos textos puede llegar a ser muy original si consideramos el tipo de asociaciones que establecen en sus análisis y en la redacción de sus textos. Siguiendo su ejemplo, este trabajo propone reducir, con empatía y el conocimiento logrado por la experiencia, la distancia “objetiva” que tradicionalmente ha separado a la academia de los *pensamientos* amazónicos.

Estos textos dan cuenta de los cambios culturales que vienen aconteciendo en la región. Los estudiantes indígenas parecen desencantados de las bondades prometidas por occidente. Focalizan su atención en las *sabidurías ancestrales* de sus naciones, dejando constancia de las consecuencias que viene acarreado la creciente pérdida de este bagaje cultural. “Todo lo que ustedes y nosotros

conocemos de nuestra cultura es poco. Rescatemos los valores, las costumbres, las creencias de nuestro pueblo, porque si no perderemos la identidad: ¿Eres shuar o no eres shuar?” (Antun’ 1991: 11). La mayoría de ensayos afirma que la motivación primera para haber sido escritos fue luchar contra este olvido de las *prácticas ancestrales* de formación de memoria.

Yo siento que mi pueblo tiene un problema grande, el problema del complejo cultural por la influencia de la cultura foránea y me dije que si yo escribo sobre lo que creo es posible que otros se quiten la vergüenza de creer en lo nuestro. Además de esto noté que cada día más íbamos perdiendo nuestra sabiduría: nosotros sabemos menos que nuestros padres, nuestros hijos sabrán menos que nosotros. Por eso también me dediqué a escribir estas cosas para que no se pierdan (Jimpikit 1987: 93).

Los procesos de transmisión de memoria en la Amazonía pudieron prescindir de la escritura hasta hace no mucho. Las *plantas maestras* cumplieron un papel fundamental en ese sentido. Estos textos revisados, cuya intención explícita es conservar los *saberes* de los antiguos, dan cuenta ellos mismos de la ruptura que se experimenta entre las naciones de la región. Se hará evidente que muchas de sus aseveraciones se encuentran influidas por el proceso de sus autores al interior de instituciones académicas. Así mismo, se manifiesta su nostalgia por ciertos aspectos culturales que se pierden e, incluso, algunas de sus afirmaciones pueden entrar en contradicción con observaciones etnográficas más antiguas. Mi intención, al convocar estos textos, es dar cuenta de cómo los pensadores indígenas actuales interpretan e imaginan sus prácticas, sus herencias y sus *narraciones ancestrales*.

Capítulo 1: Depredación

1.1 *Invocaciones a las chacras*

Yo puedo escuchar a esa raíz, a ese arbusto, a esa flor, a esa liana, y así determino cuál es su ánima, qué soledad la rige, o compañía, cómo fue que nació, para qué sirve, qué clase de dolencias desmemoria, con qué males engorda. Y ya sé con qué dietas, con qué icaros se desvanecen o aumentan las fuerzas de ese vegetal, con qué canciones puedo alimentarlo, con qué pensamientos fuertes ingerirlo. (Calvo 1981: 232)

Las naciones de la Amazonía occidental, por lo general, practican una agricultura de roza que consiste en talar, quemar y deshierbar ciertas áreas de bosque para luego cultivar. Tras un determinado tiempo de uso, estas tierras son abandonadas para dejar que descansen y recuperen sus nutrientes. En los espacios destinados a la agricultura, llamados *chacras* en lengua *runasimi* y en el castellano mestizo de la región, no se solía practicar el monocultivo, sino que coexistían diversas especies vegetales¹³. Este tipo de agricultura se corresponde con la extrema fragilidad de los ecosistemas de la región y ha permitido a las naciones de la Amazonía occidental prosperar por milenios.

La roza, como toda práctica de depredación, es una tarea emocionalmente compleja, pero ineludible. Entendiendo que cada planta y árbol están vivos, la tala es un asesinato de seres con espíritu, con intención e, incluso, capacidad de comunicación. Matar es el acto fundante de la labor agrícola. En un relato huni kuin sobre el origen de la agricultura, la roza y la quema fueron las primeras actividades enseñadas a los seres humanos:

En aquel tiempo nuestros antepasados no sabían todavía hacer chacra. Un día, un cazador se fue al bosque. Llegó a una zona llena de algo parecido al humo. Se preguntaba qué sería eso. Terminó descubriendo la causa: lo hacía el Venado.

- ¿Por qué haces toda esa humareda?, preguntó el hombre.
- Estoy haciendo chacra, respondió el Venado.
- ¿De qué se trata eso?

¹³ Según Descola, “la aparente confusión vegetal que impresiona al principio al observador neófito es, en realidad, producto de un sabio equilibrio entre grupos de plantas muy diversas por sus formas y exigencias, dispuestas en macizos de afinidades que separan pequeñas corrientes arenosas diseñadas tan meticulosamente como un jardín japonés” (2005: 94).

- Pues bien, primero hay que quemar el monte, como lo he hecho; enseguida, se tumban los árboles.

Y sin esperar más, tomó un hacha y comenzó a tumbar los troncos calcinados por el incendio, invitando al hombre a ayudarlo. Trabajaron todo el día. Por la noche, el hombre llegó al pueblo. Estaba pensativo, y se preguntaba en qué iría a parar todo eso...

Al día siguiente y los sucesivos, fue donde el Venado y prosiguieron el trabajo. El Venado le enseñó cómo, una vez tumbados los árboles, conviene dejarlos secar un poco y después prenderles fuego para quemar la mayor cantidad posible. Le enseñó como podar el terreno. Por último, entre los troncos tumbados que no se pudo eliminar, es donde se comienza a sembrar. ¿Sembrar? Pues sí: yuca, maíz, maní, tubérculos de toda clase. Y eso crece, y eso también se multiplica. Eso es hacer chacra, ¡el trabajo se convierte en alimentos abundantes y succulentos!

Como el Venado, además de su ciencia, también le había regalado algunos esquejes, crías y semillas de todas esas plantas maravillosas, el hombre, loco de entusiasmo, regresó a su casa. Contó punto por punto todas esas cosas a sus paisanos y les comunicó su entusiasmo. Se le unieron todos en el trabajo. Fue una revelación para ellos ver, después de algún tiempo, cómo cada planta ofrecía tan fácilmente no sólo abundante alimento, sino también lo que les permitía resembrarlas cada vez en mayor cantidad (D'Ans 1975: 138-140).

Es necesario que el ser humano brinde ayuda al Venado para hacer la *chacra*, para que éste le transmita su saber. Este punto señala un aspecto fundamental de lo que se entiende por *educación ancestral* en términos de las naciones amazónicas: el conocimiento no se adquiere mediante la explicación teórica, sino que la adquisición del saber se da a través de la práctica y la experiencia. El trabajo que el humano presta al *Padre-de-los-Venados* es también una forma de pago por la sabiduría que el espíritu transmite. Se hacen amigos, se hacen aliados, al compartir los esfuerzos. El cazador se sacrifica, al laborar para el Venado, pero esa ayuda le será recompensada con un saber que deslumbrará a sus paisanos. Este *Padre-de-los-Venados* puede ser asociado al espíritu *Dueño* y protector de los bosques. Los pobladores mestizos de la Amazonía peruana conocen a este *Dueño* con el nombre de *Chullachaki*, a quien se describe con un pie en forma de pezuña de venado.

Quien aprende la agricultura, según la narración citada, es un cazador, el cual descubre al *Padre-de-los-Venados* por sus señales de humo. Esa abundancia de humo llamó su atención y fue a ver de qué se trataba. El Venado no lo rechaza, sino que alegremente le pide ayuda en el trabajo. El apoyo mutuo se practica desde entonces durante la roza y quema de los terrenos. Es un trabajo practicado, generalmente, por los hombres, es decir, por los cazadores. La costumbre de los

hombres de ayudarse entre sí para hacer la quema y la roza de una nueva *chacra*, persiste en casi toda la Amazonía occidental.

Cuando una pareja decide que inaugurará una nueva *chacra*, recibe la colaboración de sus parientes y afines. Esta empresa se realiza en un ambiente que mezcla el esfuerzo y la festividad, reponiendo el sudor de la tarea con bebida de yuca o maíz fermentado y alimentos que donan los esposos. El trabajo conjunto refuerza los vínculos de la comunidad. El Venado no sólo lega a los humanos el saber práctico de cómo hacer la *chacra* y las primeras semillas que se han de multiplicar, sino que también enseña un modo de comportarse, una ética, la necesidad de ayudarse unos a otros, haciendo los ardores más llevaderos.

La voluntad humana debe penetrar al monte y depredarlo; de esa manera, lo transforma en un espacio cultivable que alimentará a su familia. Pero el acto de la depredación entraña peligros y no se puede realizar prepotentemente. El espíritu de un árbol tiene el poder de *brujear* a un ser humano, de enfermarlo. El ser humano, para realizar la depredación de árboles, no solo requiere de la ayuda de sus parientes, sino también del espíritu *Dueño-del-Bosque*. Su asistencia protege al ser humano, de tal manera que no sufra un *daño* o venganza por haber depredado la selva. La antigua relación entre el humano y el *Dueño-del-Bosque* se reactiva cada vez que se realiza la roza.

En otro relato huni kuin (D'Ans, 1975: 250-262), se cuenta sobre las aventuras que tuvo que vivir un mítico *maestro tabaquero*, de nombre *Romuëkoin Tënëni*, quien pasaba largos periodos en ayuno, mientras sus plantas de tabaco crecían. En esos periodos de abstinencia, no tenía relaciones con su mujer, ni cazaba, ni pescaba. Sus poderes para gustar el tabaco eran muy respetados por los miembros de su comunidad. Además, el *maestro tabaquero*, cuando no se sometía a las abstinencias, era un gran trabajador, buen cazador, un hombre valiente y guerrero. Según D'Ans, “tenía todo un equipo de armas: arcos, flechas pintadas a cual más ricamente; y armas de guerra: toda clase de macanas y lanzas en dura madera de chonta” (1975: 252).

Los largos periodos de preparación espiritual irritaban a su mujer, quien se consiguió un amante. Éste le regalaba carne de monte o pescados que ella llevaba a casa; mediante estos presentes, el *maestro tabaquero* descubrió el engaño, pero no dijo nada, aguardando su oportunidad para comprobarlo con sus propios ojos. Un día, “cuando apenas faltaba una semana para terminar el ayuno de la cosecha de

tabaco”, el *tabaquero* se hartó de los engaños de su mujer y salió a buscarla. Escuchó palabras sofocadas y gemidos. *Romuëkoin Tënëni* “se acercó en silencio: encontró a los amantes en pleno ejercicio. Entonces, plantando su lanza en la espalda del hombre, los clavó a los dos contra el suelo sin que pudieran hacer un solo gesto para escapar” (D’Ans 1975: 252). Cuando regresó a su casa, ninguno de los parientes de la mujer osó atacarlo, temerosos de su fuerza.

El *tabaquero* salió entonces en un largo viaje para visitar a todas sus hermanas, quienes vivían diseminadas por el mundo. En su periplo vivió muchas aventuras, enfrentándose a terribles peligros. Luchó contra una gran águila, desafió a un jaguar colosal y a un búho gigante. Todos estos animales comían a los hijos de las hermanas de *Tënëni* y, por eso, ellas ya no podían procrear. Pero el osado *tabaquero* asesinó a estos animales, liberando a sus hermanas y permitiéndoles desde entonces multiplicar su descendencia. En un pueblo al que llegó en su andar por el mundo, conoció a una chica hermosa con la que se casó. La mujer amó a *Romuëkoin Tënëni* desde que lo vio y decidió acompañarlo en su épico vagar, andando de pueblo en pueblo para visitar a las hermanas y enfrentar a los monstruos que encontrarían en el camino.

Romuëkoin Tënëni “le tendió una macana y un arco [a su nueva esposa]: - Bueno, le dijo, si quieres quedarte conmigo tendrás que secundarme en mis actos. ¡Adelante! Fue así como partieron los dos, armados hasta los dientes”. Siguieron su camino y tuvieron que retarse con una boa enorme, a la que asesinaron. “Contigo nunca tengo miedo”, le decía la mujer, ella misma convertida en una valiente guerrera. Fue así como, en una de sus peregrinaciones, le hicieron frente a un ser monstruoso, conocido como la *Madre-del-Árbol*, que vivía en medio del bosque, donde atacaba a los peregrinos que pasaban y los devoraba:

Allá, existía un lugar encantado donde se erguía un tambo¹⁴ solitario. Cuando los viajeros se arriesgaban por allí, la noche caía invariablemente sobre ellos y el lugar en forma tan espontánea, que se veían obligados a refugiarse en el tambito. Hacia media noche, mientras estaban sumergidos en el sueño, una extraña música de flautas acompañada por un gran laberinto de aullidos de perro, salía de un árbol vecino. Simultáneamente, un monstruo llamado Madre-del-Árbol, descendía y venía a devorar a los imprudentes que se habían aventurado por allí...

La noche transcurría interminablemente. Por fin, cuando *Romuëkoin Tënëni* luchaba más y más difícilmente contra el sueño, ruidos extraños

¹⁴ *Tambo*: pequeño refugio en el bosque, generalmente construido por cazadores para pernoctar en sus expediciones o por *visionarios* que realizan *dietas* alejados de su comunidad.

surgieron del árbol vecino a la casa. Voces, sones de flauta, aullido de perro. Todo el árbol se estremeció con un temblor convulsivo. Ramas secas cayeron por los alrededores. Pronto, pese al espesor de las tinieblas, RT logró distinguir el contorno del monstruo. Este, lentamente y cantando una extraña melodía, descendía a lo largo del tronco del árbol. Cuando tocó tierra, RT despertó a su mujer que se alistó a descubrir la llama de la antorcha para alumbrar a su marido. Todo sucedió en un instante. Cuando el monstruo estuvo bien cerca, la luz se hizo y RT sin vacilar clavó su flecha en el corazón de la bestia. El monstruo lanzó un breve grito y huyó a toda prisa. Ganando el ramaje del árbol se perdió de la vista de la pareja. Durante media hora, un silencio opresivo reinó en el lugar. Después, voces quejumbrosas provinieron del árbol: - ¡El extranjero ha matado a nuestro jefe!, se lamentaban. Pronto, muchos cuerpos comenzaron a estrellarse sobre el suelo, alrededor del tambito donde RT y su mujer se habían refugiado. Era todo el pueblo del árbol que de dolor y rabia se destruía así. Inmediatamente, RT y su esposa tumbaron el árbol para que no se produjeran más esa clase de animales¹⁵ (D'Ans 1975: 257).

La selva no es un territorio inanimado. Por el contrario, el bosque es un lugar peligroso, pero ineludible. No se puede subsistir sin los nutrientes que prodiga. Por diferentes motivos, los humanos tienen que internarse en él y luchar contra sus peligros. Según el relato, existe un tambo encantado en el medio del monte; cuando se llega a él, la noche se desploma súbitamente. Es indudable que, en ese espacio determinado del monte, sucede algo extraño, que llama la atención de la audiencia que escucha el relato (o de quienes lo leemos). Un espíritu poderoso tiene su casa en ese territorio. Debido a su fuerza, ejerce influencia sobre los árboles del lugar. Sus *pensamientos* son vigorosos y, por lo tanto, los árboles lo llaman *Jefe*. La palabra para designar a esta clase de espíritu en las lenguas pano es *Ibo*, que se traduce como *Madre, Padre, Dueño o Jefe*.

La *Madre-del-Árbol* no es una mujer bondadosa y acogedora. Pero *Romuëkoin Tënëni* es un *maestro tabaquero* que ha conocido los mundos supra-sensibles y que puede luchar contra los espíritus que quieren *dañarlo*. Los *maestros* que he visitado suelen contar que, durante sus vidas, han tenido que enfrentar a rivales envidiosos y, varias veces, han sufrido embates de seres negativos, de fuerzas oscuras. Estos ataques no son con golpes físicos o con armas. Son ofensivas espirituales, que pueden darse en *visiones* o en sueños. Los *visionarios* siempre tienen que estar preparados para llevar a cabo estos enfrentamientos. No en vano,

¹⁵ La inclusión de la palabra animales resulta dudosa, pues se trata más bien de un ser antropomorfo, monstruoso, en todo caso.

en el relato citado el *maestro* es presentado como un guerrero que lucha contra espíritus negativos, más poderosos que rivales humanos.

Es común escuchar a los *visionarios* diciendo que las *plantas maestras*, como el tabaco, dan una *visión* clara de las cosas ocultas. El fuego de la antorcha, con el que *Romuëkoin Tënëni* ilumina a la *Madre-del-Árbol*, es equivalente a la iluminación de la *visión* que producen las *plantas maestras*. Su mujer le alcanza el fuego pues ella misma es una *maestra visionaria* y lucha junto a su esposo. El *visionario* hiere a la *Madre-del-Árbol* con una flecha que da en su corazón, centro de sus *pensamientos*. Como se verá extensamente (subcapítulo 1.4), muchas sendas *visionarias* de la Amazonía occidental sostienen que todo *maestro* tiene un arsenal de *flechas invisibles* que puede lanzarlas contra otros, ya sea para atacarlos o para defenderse de sus ataques. El relato testimonia que los *visionarios* pueden derrotar a los espíritus nocivos del bosque, lanzando estas *flechas*. Por eso, cuando la gente cae enferma por el embrujo de un árbol, recurre a los *maestros visionarios*.

Los árboles del lugar se lamentan cuando *Romuëkoin Tënëni* mata a la *Madre-del-Árbol*. Dicen que un extranjero ha asesinado a su *Jefe*. Empiezan entonces a retorcerse y morir. La *Madre* era una suerte de energía vital que los alimentaba. Cada árbol depende, para vivir, de un *Ibo*. Es necesario que las plantas y árboles tengan un *Dueño* que los nutra y resguarde. El relato no dice nada acerca de los motivos que tenían estos árboles para querer *brujear* a los viajeros. Solamente afirma que lo hacían, poseídos por un apetito de la sangre y carne de los humanos. Esta *Madre* aparece como una antagonista de la humanidad. Existen espíritus del bosque que no sólo tienen la capacidad de *brujear*, sino que efectivamente quieren hacerlo por una suerte de odio intrínseco a las personas. *Romuëkoin Tënëni* pudo derrotar a esos monstruos gracias a los poderes que le fueron otorgados mediante los ayunos iniciáticos que realizaba. La vida de los *maestros visionarios* está llena de sacrificios y peligros, pero estos sacrificios deben ser respetados por el resto de la comunidad, pues sólo gracias a ellos la humanidad puede resistir los ataques de los monstruos antropófagos.

En la narración sobre el origen de la agricultura que cité en primer lugar, la vinculación con el espíritu del bosque es diametralmente opuesta a la relación que se establece entre el *maestro tabaquero* y los monstruos antropófagos. El cazador encuentra en el *Padre-de-los-Venados* un compañero con quien comparte la *roza* y quema necesarias para hacer la *chacra*; en definitiva, un espíritu amigable. Se

aúnan en el trabajo y se intercambian dones. El *Padre-de-los-Venados* es un espíritu del bosque que colabora con la subsistencia del ser humano y lo inicia en un conocimiento que le será de gran beneficio. En cambio, esta *Madre-del-Árbol* es la negación de la socialización¹⁶. El relato la presenta como un monstruo rabioso, insatisfecho, que quiere devorar. Ambos son espíritus de la selva, pero su intención frente a los humanos es distinta. La relación con los espíritus, entonces, dona conocimientos a los humanos, pero también puede asesinarlos. El *visionario* debe estar preparado para ambas posibilidades.

El bosque es un lugar ambiguo. Por un lado, en ella se halla la caza y los terrenos para cultivar la *chacra*. Es ese sentido, sus espíritus son benevolentes con el ser humano. Pero otros seres son hostiles. Existen espíritus y animales que los seres humanos deben depredar para seguir subsistiendo. Y existen animales y espíritus que tienen el poder para asesinar a los humanos. Para las naciones de la Amazonía occidental la depredación no es una práctica que se realiza en un territorio inanimado, que ha sido regalado a los humanos para que hagamos lo que se nos antoje con él. Ya se trate del *Padre-de-los-Venados* (el amigo, el aliado) o de la *Madre-del-Árbol* del relato citado (el enemigo, el *brujo*), estas narraciones recuerdan que existen seres invisibles con los que se debe entablar relación al penetrar en el bosque en busca de sustento.

Una vez fuimos al mercado del poblado de Yarina con el *maestro* Senen Pani y compramos verduras para hacer una ensalada. Cuando estábamos limpiando la lechuga, encontramos un gusano, que según me dijo el *maestro* era el *Dueño* de la lechuga. “Todo en este mundo, por más insignificante que te pueda parecer, tiene su dueño”, me dijo. Uno de estos *Dueños* es *Shakaim*, considerado el divino protector de las plantas y árboles silvestres. Este personaje aparece en múltiples *narraciones ancestrales* de los shuar, enseñando a respetar la vida del monte. Cito a continuación una de las narraciones, recogida por Pellizaro (2009)¹⁷, que puede dar

¹⁶ Como ya se sugirió en la introducción y se verá más adelante (sub-capítulo 2.3), no todas las *Madres de los Árboles* son hostiles al ser humano. Según me sugirió Anne-Marie Colpron, las *Madres de los Árboles* pueden ser *sociabilizadas* por los *maestros visionarios*, para que de esa manera se vuelvan sus *auxiliares*.

¹⁷ El relato ha sido reconstruido por el cura Mario Pellizaro (2009), en lengua shuar y luego traducido al español, en base a los relatos que escuchó de tres personas: el primero es el de un tal Martínez, del poblado de Yankús, en el año de 1965, cuando este informante tenía 18 años; el

una idea más cabal de las características de este personaje y de su conducta hacia los humanos y los vegetales.

Os contaré que nuestros mayores eran ineptos para el trabajo, cuando encontraron a Shakáim.

Nuestros antepasados antiguamente no lograban realizar trabajo alguno.

Amontonaban leña alrededor de los árboles vetustos, de los corpulentos ichíinkiat y, prendiendo fuego los hacían morir.

No conocían absolutamente el hacha de acero.

Desbastando una piedra y afilándola bien, hacían un hacha kanamp, que usaban amarrándole un palito a manera de cabo.

Alrededor de los árboles grandes cortaban la corteza y la desprendían.

Cuando se secaban, amontonaban leña a su alrededor y prendían fuego, los destruían.

Con ese sistema tan rudimentario de trabajo, cuando lograban sacar del árbol una astilla, exclamaban satisfechos: - Hermanos, hice un corte tan grande, que en él puede pararse un ave chuwí (bugla).

No pudiendo trabajar de prisa, sus trabajos se atrasaban.

En aquellos tiempos, un señor, llamado Jempe, se fue a preparar un desmante a la orilla de un gran río. Pero se aflojó el cabo de su kanamp, que se cayó al agua.

Mientras estaba talando un árbol, el hacha kanamp se aflojó y, zafándose, voló en un hondo río.

Para encontrarla, el hombre se zambulló varias veces en el agua, pero todo fue inútil.

No teniendo otra hacha para realizar el trabajo, sintió tanta pena, que se tiró al suelo con lágrimas en los ojos.

Luego de un descanso, volvió a zambullirse una y otra vez, hasta tiritar de frío y, teniendo que suspender la búsqueda por su hipotermia, dio rienda suelta al llanto.

Después de mucho llorar, secándose los ojos para dar una última mirada al río, vio que las aguas comenzaron a dar vueltas, formando un impetuoso remolino, que hizo aflorar su hacha, para engullirla de nuevo en sus negras fauces.

Poco después el remolino hizo aparecer de nuevo el hacha, que dando vueltas sobre sí misma subía hasta la superficie y se perdía nuevamente en las aguas profundas.

Luego en el mismo voraz remolino apareció una persona, que, sacando el hacha, la trajo nadando hasta la orilla.

Este personaje misterioso, que era el mismo Shakáim, se la entregó amablemente: - Toma tu hacha. Este la agarró rápidamente, sin proferir palabra.

Pero al preguntarle el personaje si esa era su verdadera kanamp, él movió la cabeza negativamente.

Entonces Shakáim sacó del remolino otra kanamp.

Pero tampoco esa era la suya.

Por fin, al sacar otra hacha kanamp del remolino, Jempe exclamó emocionado: - ¡Esta es mi querida kanamp!

segundo es de Tiwíram, del centro poblado Tsemantsmáim, en el año de 1974, cuando este tenía 45 años; el tercero es el de Uwinjint, del poblado de Pajának, en 1976, cuando este informante tenía 42 años.

Preguntándole Shakáim: ¿Cómo son ustedes? ¿Son trabajadores? – Jempe contestó mortificado: - Nosotros sufrimos mucho, porque somos ineptos en el trabajo-.

El personaje misterioso lo tranquilizó, diciendo: -Yo he venido para estar con ustedes y ayudarles.

Luego, sacando del agua un hacha y un machete de acero, acompañó a Jempe a su casa.

Al día siguiente, apenas amaneció, rozando con el machete una gran superficie de la selva, sembró maíz.

Luego taló los grandes árboles, que cayeron, cubriendo el maíz.

Amaneció el nuevo día, se fue a observar el trabajo.

Quería saber cómo había nacido el maíz, pero encontró que todos los árboles que había talado, estaban parados y con vida.

Ellos se quejaban, rogándole: - No nos tale, porque también nosotros tenemos una vida; también nosotros, cuando nos cortan con la afilada herramienta, sufrimos como los hombres-.

Siendo él el invisible y todopoderoso Shakáim, por medio de sus ánen trasladó a otra parte la vida de las plantas y pasó su poder al machete y al hacha, para que trabajaran solos.

Luego, dejando una nueva huerta, dejó el machete asentado en el suelo, para que rozara sólo la vegetación baja.

Al amanecer el machete había rozado toda la huerta.

Después de la roza, con el hacha taló una planta y luego la dejó clavada en otro árbol para que trabajara sola.

Por la mañana la huerta ya estaba lista para la siembra.

Los shuar, de esta manera, sin fatigarse podían tener abundancia de víveres y vivir felices.

Para que no se perdiera lo sucedido en la antigüedad, nuestros mayores lo transmitieron de generación en generación por medio de los mitos (2009: 29-37).

El relato habla del tiempo anterior a la llegada de las herramientas de metal. En ese entonces, los trabajos eran más pesados y daban magros resultados. Las hachas de piedra eran frágiles y podían dañarse fácilmente, tal como le sucede al personaje de nombre *Jempe*. Fabricar una nueva hacha de piedra también demandaba un gran trabajo. La llegada de las herramientas de metal, que facilitaron el trabajo, es imaginada como resultado de la intervención divina de *Shakaim*. “El hacha y el machete de acero dieron nuevo impulso a la agricultura shuar. Estas herramientas traídas en la conquista española, fueron asumidas por los shuar como un regalo de Dios” (Pellizaro 2009: 35). De esa manera, un producto foráneo es incorporado a la lógica de las *narraciones ancestrales*. Es posible que esta incorporación trate de borrar el recuerdo de que las herramientas de metal llegaron junto a los inconvenientes y muertes que trajo consigo la colonización.

Tal vez un tanto paradójicamente, *Shakaim* facilita a los humanos las herramientas (que podrían ser entendidas como las armas) con las que asesinarán a

los árboles. La labor de *Shakáim* no es fácil, pues debe brindar ayuda a los humanos para que puedan cortar árboles, pero también anhela proteger a esos mismos vegetales contra los abusos de los depredadores. Como dicen en el relato los propios árboles, ellos sienten dolor y sufren cuando son cortados. En tanto *Padre-de-los-Bosques*, ama a los árboles y plantas silvestres. No los quiere ver sufrir. Sin embargo, entiende que la muerte de los vegetales es inevitable. Entonces, él da permiso para que los humanos asesinen a sus hijos, pero siempre y cuando la depredación sea realizada en un marco equilibrado que no ponga en riesgo la continuidad del bosque.

El espíritu de las plantas es una persona al igual que nosotros. En cuanto a la parte somática no hay ninguna diferencia, en lo que sí existe diferencia, es en el modo de vivir, su pensamiento, sus reacciones, sus actitudes físicas y psicológicas, son superiores que la persona. Este espíritu protege y defiende las plantas; así como Etsa a los shuar les defendía y luchaba contra Iwia, porque Iwia acababa a los shuar comiéndoselos. Este espíritu también a nosotros nos ve como Iwia porque destruimos a las plantas a veces sin motivo. La vida que lleva este espíritu es algo inexplicable a pesar de tener nuestra semejanza (Jimpikit 1987: 165).

Según dice Jimpikit, el *Padre-de-los-Bosques* tiene un cuerpo semejante al de los humanos. Algunas personas lo han descrito como un hombre mayor, un iniciado *Muun*, vestido a la usanza tradicional: tiene pelo largo, se viste con *itip*¹⁸ y se adorna la cara con diseños. Sabe cantar los cantos mágicos, *anents*, que algunas veces enseña a los humanos. Queda claro que, a pesar de poder manifestarse con un aspecto humano, es un ser superior que tiene mayor fuerza, más rapidez y una templanza psíquica superior. Como señala la narración citada, puede vivir debajo del agua y no experimenta el frío que siente *Jempe*, quien por la temperatura del agua sufrió un ataque de hipotermia.

El comentario de Jimpikit recuerda otra narración de los pueblos jíbaros: el tiempo cuando *Etsa*, el sol, héroe civilizador, defendió a los humanos contra los gigantes antropófagos *Iwia*, o *Iwa*. Los *Iwa* eran gigantes que tragaban a los humanos y los estaban llevando a extinguirse. Según Jimpikit, *Shakáim* protege a los árboles como *Etsa* a los humanos, quienes se comportan como gigantes desmedidos e insaciables frente a los árboles. Aunque Jimpikit no lo dice, es evidente que *Shakáim* no siempre ha visto a los humanos como gigantes *Iwa*,

¹⁸ *Itip* o *itipak*, en lengua awajún, es una tela con la que los hombres se envuelven a manera de falda, generalmente hecha de algodón.

puesto que fue él quien enseñó cómo *rozar* apropiadamente con el hacha de metal. *Shakaim* percibe como *Iwa* a los humanos de la actualidad, quienes talan los árboles sin tener su consentimiento, cortando más de lo indispensable para vivir, dado que ahora se asesinan árboles para vender madera. La economía de mercado ha sembrado discordia en las relaciones con *Shakaim*.

La exigencia de talar, pescar y cazar lo indispensable, dejando descansar la tierra, los ríos y el monte, para esperar su regeneración, fueron factores claves para la conservación de la biodiversidad amazónica. Pero las demandas mercantilistas han quebrado la depredación medida. De tal manera, se ha expandido en la selva una tala indiscriminada del monte que ha hecho retroceder a los animales. Se matan más animales y se talan más árboles para adquirir productos en los mercados de la región. La miseria y la desnutrición se expanden en la selva, al mismo tiempo que se vulneran las *sabidurías ancestrales* en nombre de una *modernidad* que, en la Amazonía, muestra un rostro cruento. Romper con la depredación medida es entendido por Jimpikit como una falta de respeto a *Shakaim*, vulnerando los principios que buscaban el equilibrio entre los humanos y los territorios.

El espíritu de las plantas castiga al malhechor [a las personas que destruyen a las plantas sin necesidad] y le maldice. De esto nos damos cuenta cada día, lo probamos viviendo. ¿Por qué hay tantos problemas en la familia? Justamente por eso, porque en la actualidad no se está respetando los derechos de las plantas y por esas violaciones, ese espíritu acumula ira y la descarga en la persona y allí es cuando se crean problemas por falta de alimentos, pronto viene la pobreza. Estas consecuencias sufren especialmente los jóvenes de hoy; mientras más talan la selva más se empobrecen, esto ocurre porque no se mantiene una relación íntima con el espíritu de las plantas como se tenía antes con nuestros mayores. Antes los shuar vivían manteniendo un respeto recíproco con el espíritu de las plantas...

Actualmente todo se va perdiendo, antes los mayores trataban con cuidado las plantas, cantaban los anent y respetaban, se sentían más familiares con las plantas, pero hoy los jóvenes no hacemos nada de eso y hasta despreciamos las creencias de nuestros mayores. Yo creo que por eso estamos malditos por el espíritu de las plantas (Jimpikit 1987: 167).

Si entendemos que cada árbol está vivo, tiene sensaciones y *pensamientos*, la tala excesiva se muestra como un acto de crueldad inmoderada. Desde la perspectiva de los *maestros visionarios*, muchos de esos árboles tienen una sabiduría a la que el ser humano puede acceder mediante las *dietas*, tomando su corteza o raíces. Al no respetar el bosque el ser humano se está mutilando a sí

mismo, aniquilando una medicina que le promete salud y sabiduría. Esta contradicción resulta tan evidente y violenta que Jimpikit cree que su nación ha sido maldecida por *Shakaim*. Los modos de producción/depredación actuales son “violaciones” que provocan la ira de los espíritus protectores de las plantas; la agresividad entra al corazón de los humanos que depredan transgrediendo el equilibrio, volviéndolos seres violentos hacia sus propios círculos sociales, un depredador de los vínculos de afecto.

Antiguamente, el asesinato de un árbol era un acto ritual en el que era necesario poner en relación los mundos sensibles y los mundos supra-sensibles de los espíritus. Para tumbar árboles de forma *legítima*, las personas dirigían cantos *anent* a *Shakaim*. Él escuchaba estas invocaciones y dejaba a los cantores depredar a los árboles. Los *anents* tienen que ser cantados en un estado de profunda *concentración* y sinceridad de corazón. No basta con repetir las palabras dejadas por los ancestros, sino que la intención tras el canto debe corresponder con la forma *legítima* y respetuosa de sentir las vitalidades espirituales de los árboles. Ya que *Shakaim* posee una perspicacia mayor a la humana, podrá detectar cuáles son las intenciones que se esconden tras las palabras. Y sólo ayudará a quienes sinceramente necesiten su asistencia para nutrir la vida de su familia.

En el relato citado, *Shakaim* emerge de las aguas trayendo diferentes hachas y pregunta a *Jempe* si éstas le pertenecen. *Jempe* responde con sinceridad que estas herramientas no son la suya y se pone alegre cuando recibe su vieja hacha de piedra, a pesar de las dificultades que implica trabajar con ella y que la labor se le facilitaría al tener un instrumento de metal. *Shakaim* se alegra ante la sinceridad de *Jempe* y por eso decide ayudarlo a trabajar en el campo. Según Pellizaro, “el mito enseña que Shakáim no puede ayudar a los que poseen cosas ajenas y son mentirosos. Ayuda a Jempe por su sinceridad” (2009: 32). Es posible que si *Jempe* hubiera mentido, quedándose con un hacha que no era suya, *Shakaim* no hubiera ayudado a los humanos y nunca se hubiera establecido una alianza con él.

Jempe o *jempue* es el nombre con el que las naciones jíbaras conocen al picaflor, quien es un personaje frecuente de sus *narraciones ancestrales*. Es considerado un ideal del hombre rozador que cumple al pie de la letra las prescripciones de *Shakaim*: “Shakáim es el Señor de la roza y el trabajo de la madera. También es señor de la roza el colibrí Jempe” (Mader 1999: 81). En tanto *Jempe* se comporta en todo como *Shakaim*, él mismo es *Shakaim*, comparte su

fuerza, sus *pensamientos*, su corazón, cuidando y respetando a los árboles. El hombre jíbaro debe ser como *Jempe*. Él es admirado debido a que realiza sus prácticas de manera elegante y silenciosa (Juncosa 2005: 126). *Jempe* es el modelo de hombre *rozador*, que trabaja siguiendo las órdenes de *Shakaim*, sin hacer más esfuerzos de los necesarios, ni gritos para llamar la atención, acabando rápido y sin alarde con sus trabajos.

En un relato recogido por Pellizaro (2009: 39-49), se cuenta sobre *Jempe* y *Yakakua*, el cuervo. *Shakaim* entregó a cada uno de ellos un machete conjurado con su saliva. Les ordenó sólo empezar la *roza* y dejar el machete para que trabaje solo. *Jempe* actuó tal como le mandaban y regresó a su casa antes de la salida del sol. *Yakakua*, en cambio, no cumplió con las órdenes de *Shakaim*, sino que pasaba todo el día “ocupándose de cualquier distracción, gritando continuamente: - ¡Tuuuu jai!- para llamar la atención. / Rodando piedras, las dejaba caer por la ladera gritando: - ¡Káeeer!- Hasta la puesta de sol, regresando ya entrada la noche” (41). Había dos mujeres en la casa, *Yantse* y *Pancha*, que, engañadas por los despliegues innecesarios de *Yakakua*, pensaban que era mucho más trabajador.

Las mujeres daban la mejor comida a *Yakakua* y la peor a *Jempe*. *Shakaim* les ordenó que vayan a la huerta a ver cuál de los dos trabajadores tenía mejor resultado. Comprobaron entonces que *Yakakua* se la pasaba rodando piedras y sin trabajar, mientras que *Jempe* tenía una huerta ordenada. Debido a su desobediencia, *Yakakua* se convirtió en cuervo, maldecido por *Shakaim*. El cuervo es un pájaro alaracoso, que se pasa el día entero gritando en vano y alardeando. El colibrí, en cambio, sale muy de mañana a chupar el néctar de las flores, no hace ruidos innecesarios, sus movimientos son ligeros y sutiles.

El hombre que desea ser como *Jempe* debe contar con la asistencia divina. *Jempe* busca la ayuda de *Shakaim* con todo el corazón y la recibe gracias a que no es una persona mentirosa. Así mismo debe buscarla el ser humano que quiere vencer su ociosidad y volverse un trabajador destacado del campo. Si la sinceridad entre la humanidad y *Shakaim* se rompe, la relación se pone en riesgo, tal como sucede en nuestros días. *Shakaim* no considera más a los humanos como sus aliados. Los percibe como gigantes *Iwa*, seres insaciables que quieren destruir innecesariamente a sus protegidos. “La plantas deben ser respetadas como seres vivientes. Sólo Shakáim es el dueño absoluto de ellas y puede decidir sobre su vida y su muerte. Él tiene áment para que sus almas nazcan en otro lugar y no se

extingan. Él da al hombre el poder del trabajo, para que tale con sus herramientas sólo lo indispensable para vivir” (Pellizaro 2009: 36). *Shakaim* tiene el poder de llevar las almas de los árboles *rozados* a otro lugar, para que así esas almas sigan viviendo. De tal manera, permite a los hombres talar árboles sin extinguir de manera definitiva la vida espiritual de los vegetales, quienes continuarán existiendo bajo otros cuerpos.

Shakaim es el agricultor del monte, que cuida con esmero cada árbol y planta silvestre, prodigándoles lluvias y atenciones. Cuando los hombres *rozan* la selva y las mujeres siembran los campos recién abiertos, la agricultura humana sustituye las plantas de *Shakaim* por las de *Nunkui*, *Madre-de-las-plantas-cultivables*. Entre las naciones jíbaras, el trabajo agrícola (considerado uno de los más pesados de llevar) es casi completa responsabilidad de las mujeres. Las mujeres cuidan la huerta estableciendo con la tierra una relación empática. Los atributos femeninos de la tierra son puestos de manifiesto por la raíz en común de las palabras *nunka* (tierra), *Nunkui* (espíritus subterráneos), *nuwe* (arcilla) y *nua* (mujer).

La agricultura es la complementación femenina a los productos de la caza. “Para dominar esta sociedad vegetal de la cual sus esposos ignoran casi todo, las mujeres necesitan un saber botánico pacientemente acumulado desde la infancia” (Descola 2005: 95). De madre a hija se transfiere oralmente la *memoria ancestral* sobre cómo cultivar una *chacra*, repitiendo los pasos de las primeras abuelas. Pero no sólo se trasmite un saber botánico en la crianza de las hijas; para que éstas lleguen a ser madres sembradoras y cuiden del huerto familiar, hay también todo un repertorio mágico que se enseña. Ciertos conjuros y formas rituales son necesarios para realizar las labores agrícolas de forma *legítima*.

También las plantas de cultivo son seres vivos, con *pensamientos*, que tienen espíritus que las protegen y no permiten que el ser humano abuse de ellas. Para poder arrancar estas plantas de la tierra y así nutrir a la familia, es necesario entrar en comunicación con estos espíritus. Las mujeres jíbaras afirman que, si se desea garantizar la abundancia de una *chacra*, resultan fundamentales las piedras *nantar* (o *nabúj* para los awajún). Éstas son talismanes que transmiten su energía interna a las plantas y favorecen su crecimiento. “Sumergida en un recipiente de

agua, junto con las semillas de maní o del tsamím (esqueje de yuca) que se va a sembrar, asegura mayor fertilidad” (Guallart 1989: 37).

Las piedras *nantar* tienen un poder ambivalente: son piedras caníbales que, dejadas en libertad, se acercarían secretamente a los niños para chuparles la sangre; pero las mujeres no pueden prescindir de ellas, a pesar del riesgo, puesto que las *nantar* garantizan la abundancia de las cosechas. Para evitar que la parentela sea atacada por estas piedras insatisfechas, las mujeres deben darles de beber infusiones de achiote¹⁹ (llamado *rucú* por los achuar e *ipak* por los awajún y los wampis), para que sustituyan la sangre. Las mujeres envuelven bien las piedras *nantar* y las entierran al pie de un árbol, cantando una invocación para amansarlas. Bajo tierra e influidas por estos cantos, las piedras energéticas empiezan a enrojecer y a ejercer su efecto benéfico sobre las plantas de la *chacra*. Una mujer nunca muestra sus piedras *nantar*; las conserva en un lugar que sólo ella conoce. Con el tiempo las heredará su hija favorita o su nieta.

Las piedras *nantar* son propiedad de los *Nunkui*, quienes regalan los talismanes a las mujeres. Se les presentan en sueños para señalarles dónde podrán encontrarlas. Quien recibe esta orientación onírica, partirá al despertar hacia el lugar indicado. Las mujeres se internan en sus sueños como cazadoras en la selva, pero no para asesinar animales; en los mundos oníricos buscan poderes que les permitan ser buenas esposas y madres. Una mujer respetada debe velar por su huerto con diligencia y hacerlo producir bien. Quien cuida con esmero su huerto demuestra tener *fuertes pensamientos* y un gran corazón, preocupada por el bienestar de los suyos. Ser buena *chacarera* es dar testimonio de su amor.

La mujer garantiza que la familia tendrá suficiente yuca, por ejemplo, para preparar el *masato*. Ningún hombre sería respetado entre sus pares si su mujer no ha preparado buenas cantidades de *masato*, puesto que el *masato* es la bebida que siempre se ofrece a los huéspedes de la familia. Hacer *masato* es también una muestra de amor hacia la familia, ya que el prestigio de la familia se basa en poder recibir una gran cantidad de visitas y atenderlas apropiadamente, siguiendo el ceremonial legado por los antiguos. El prestigio familiar depende, entonces, de la destreza de la mujer para ser una buena soñadora y una hija querida de *Nunkui*. Una

¹⁹ La palabra achiote es una castellanización del nahuatl *achiōtl*. Es un arbusto perenne, que crece de 2 a 6 metros de alto. El fruto es una cápsula roja con pelos gruesos y espinosos. De las semillas se extrae un poderoso colorante.

mujer que no sabe soñar nunca conseguirá las piedras mágicas *nantar*; y sin estas piedras, no existiría la posibilidad de tener una buena cosecha.

Las mujeres jíbaras sabían decir frases como ésta: “yo siembro la yuca en la espalda de Nunkui” (Jimpikit 1987: 144). Se afirma que los *Nunkui* habitan en las profundidades del subsuelo, por lo que la tierra es como su espalda. Los jíbaros reconocen que el crecimiento de los vegetales depende, no solo de las condiciones materiales del terreno, sino principalmente del aliento nutriente de *Nunkui*. Las narraciones jíbaras cuentan que en los tiempos *ancestrales* los humanos no cultivaban plantas, sino que se alimentaban de hojas y raíces del árbol *topa*²⁰. Antes de la aparición de *Nunkui* la humanidad vivía en un estado salvaje, comiendo alimentos *ilegítimos*, como hojas y raíces.

Los antiguos no llegaron a ser plenamente humanos hasta conocer la agricultura. Como se verá, fue *Nunkui* quien transmitió este saber constituyente. Un día, una mujer que había salido a pescar, vio cómo bajaban por el río cáscaras de yuca y plátano. Se preguntó qué podían ser esos alimentos y de dónde venían. Con curiosidad, remontó el río y se encontró con una hermosa niña, que llevaba a su espalda una canasta llena de frutas; más adelante, la mujer awajún vio una *chacra* enorme. Siguió el sonido de una risa hasta que se topó con una mujer hermosa:

- Hermana, ¿quién eres?

- Yo soy Nunkui.

Y diciendo esto, se reía. La mujer aguaruna siguió preguntando:

- ¿Tú de dónde eres?

- Yo soy de aquí.

Contestaba Nunkui. Entonces, la mujer al ver tantos alimentos y pensando lo mucho que sufrían de hambre ella y su pueblo, le rogó diciendo:

- Por favor, regáleme algunas yucas y plátanos; nosotros vamos a morir de hambre. No tenemos nada para comer.

Nunkui, al principio, no quería dar. Mezquinaba. Pero, finalmente, dijo así:

- No te voy a dar yucas ni plátanos, pero te voy a dejar a mi hijita pequeña. Cuídala bonito. Ella te dará lo que le pidas. Mi hijita sabe hacer de todo: yuca, plátanos, masato, busca mitayo²¹, todo lo que necesiten y le pidan, ella les dará. Si no cuidan bien a mi hijita, los Nunkui nos iremos a vivir a otra parte y los aguaruna seguirán sufriendo de hambre.

Así habló Nunkui. Entonces, la mujer agradeciéndole a Nunkui, se llevó a la niña a su casa y la puso en su cama bien tapada con frazadas, porque le daba vergüenza que la mirasen.

Entonces, la mujer aguaruna le pedía a la hija de Nunkui:

- Nunkui, llama a los alimentos para que no padezcamos de hambre.

Entonces Nunkui llamaba así:

²⁰ Este árbol es conocido en el castellano mestizo de la región como *palo de balsa*. Se utiliza para fabricar balsas y hacer asientos, siendo su madera blanda, liviana y de frágil manejo.

²¹ *Mitayo*: nombre que recibe la carne de las presas de caza en el español mestizo de la región.

- ¡Que se llenen las ollas de masato!

Y el masato de yuca fermentada aparecía en todas las tinajas y ollas de barro. Era masato cargado, espumoso, bien sabroso.

Nunkui, seguía llamando:

- ¡Qué haya toda clase de plátanos, plátanos maduros y plátanos para freír!

Y cuando así hablaba Nunkui, aparecía una enorme chacra donde había toda clase de plátanos, maduros y de freír, plátanos isleños, plátanos de seda, plátanos manzana... hasta plátanos guineos había. Los hijos de los aguaruna empezaron a comer plátanos y las mujeres aprendieron a preparar chapo²²...

Estando así las cosas, llegó a la casa el marido de la mujer aguaruna. Venía cansado de tanto buscar topas para comer. Cuando vio tremendas chacras, las tinajas rebosantes de espumoso masato, las carnes ahumadas colgadas de las vigas de la casa, preguntó admirado:

- ¿Qué ha pasado? ¿De dónde ha salido todo esto?

Pero la mujer, mientras le servía un pate²³ de masato, le respondió al marido:

- ¡Cállate! ¡No preguntes! ¡No quieras saber! Tómame este pate de masato.

El marido se calló y se bebió el masato. Lo saboreó despacio. Le gustó mucho. No quiso saber más. Desde aquel día los aguarunas vivían felices y tranquilos. No les faltaba alimento. Y Nunkui les enseñó a sembrar y a cultivar las chacras.

Un día, los hombres y las mujeres se fueron por la mañana a la chacra. En la casa se quedó Nunkui con el hijo de la aguaruna. Ese niño era medio zongo. Pedía a Nunkui:

- ¡Llama al diablo! ¡Di que haya diablo!

Pero la hija de Nunkui le respondía:

- Si llamo al diablo, va a venir a casa y luego ya no se va a regresar. No lo voy a llamar.

- Sí, ¡llama al diablo! ¡Quiero ver al diablo! ¡Anda, llámale!

Insistía una y otra vez el niño. Pero Nunkui le decía:

- No hay que llamarle. Si llamo al diablo, va a venir y puedes tener miedo.

Nos puede llevar. Cuando viene el diablo, ya no se quiere marchar.

Pero el niño, tercamente, volvía a pedirle a Nunkui:

- ¡Llámale! Quiero conocerlo. Hay que ver como es. ¡Llámale, llámale!

Tanto insistir el niño necio, Nunkui molesta dijo:

- Bueno, puesto que tú lo quieres, ¡que haya diablo!

Y en ese instante, apareció un diablo feísimo y horripilante. El niño se asustó, lloraba de miedo y empezó a gritar desesperado:

- Nunkui, ¡Dile que se vaya! ¡Dile que se vaya! ¡Dile que se vaya! ¡No quiero verle!

Pero Nunkui le decía:

- No puedo. Ya te avisé que el diablo cuando viene, ya no quiere ir.

Desde entonces el diablo mucho molesta a los aguaruna, los pega y los maltrata. Hasta hoy es así en el Alto Marañón.

El niño lloraba muerto de miedo. Chillaba:

- ¡Bota al diablo! ¡Dile que se regrese! ¡Dile que se regrese!

²² “Chapo: Bebida deliciosa y nutritiva que se prepara en la selva con plátanos maduros, cocidos y desleídos en agua. Cuando está fermentado es muy alcohólica y se llama entonces con el nombre de platanisa. El chapo es el alimento preferido de los bebés y los niños” (Jordana Laguna 1974: 35).

²³ “Pate: Vasija de diversos tamaños hecha de fruta de plantas cucurbitáceas, cuyo endocarpio se extrae, se la deja secar y se utiliza para servir los líquidos, especialmente el masato” (Jordana Laguna 1974: 36).

Pero Nunkui no conseguía que el diablo se regresase. Entonces el niño insultó a Nunkui y agarrando polvo de ceniza se lo arrojó a los ojos.

Nunkui, llorando huyó y buscó refugio en el techo de palmera de la casa.

En aquel momento, en la chacra donde trabajaban los hombres y las mujeres, los plátanos se convertían en arbustos silvestres, las yucas se hacían como mala hierba, los camotes se transformaban en bejucos y todos los frutos se volvían raquíticos y podridos.

Al ver esto, la mujer llamó a Nunkui, pero no contestaba. La mujer sospechó que algo había ocurrido en su casa y corriendo se fue y encontró a Nunkui subida en la cumbrera²⁴ de la casa llorando.

La mujer quería agarrarla, pero Nunkui no se dejaba.

- ¡No te vayas, hijita! ¡No te vayas, por favor!

Suplicaba la mujer. Pero Nunkui sin hacer caso se metió dentro de una caña de guayaquil. Dentro se escondió. La mujer con su machete cortaba el bambú para sacar a Nunkui. Pero Nunkui con sus excrementos tapaba el hueco. A cada corte de machete que hacía la mujer en el guayaquil, la hija de Nunkui tapaba los huecos con sus excrementos. Nunkui se escondió bajo la tierra dando alimento y vigor a las plantas...

La mujer aquella noche soñó dormida que Nunkui le decía:

- Por no haber cuidado bien a mi hijita como les dije, en adelante con el sudor de la frente y con mucha fatiga conseguirán yucas, plátanos y demás comestibles. Sólo trabajando duro podrán comer.

Por eso en la actualidad los aguarunas deben trabajar bastante para obtener yucas, plátanos y demás comestibles, y sólo consiguen alimentos de mediana calidad. (Jordana Laguna 1974: 32-39)

Es posible que este relato sea el de mayor difusión entre las naciones jíbaras. En los tiempos antiguos, la agricultura era potestad de *Nunkui*. Las distintas versiones conocidas del relato hacen hincapié en la pobreza en la que vivían los primeros humanos. En el libro *Duik Múun*, Chumap y García-Rendueles (1979, tomo I) han dejado constancia de dos versiones del mismo relato. En una de ellas se dice que “antiguamente los viejos, hambrientos decían: - ¿Qué comeremos? / Vivían comiendo washik; estaban con hambre, siempre con hambre, dicen” (377). El *washik* es un bejuco que en la actualidad a nadie se le ocurriría comer, lo que da evidencia de la pobreza de esa humanidad. En los tiempos antiguos, los espíritus y los ancestros compartían un mismo espacio vital, pero no se conocían. Ese desconocimiento era causa de las carencias humanas.

La mujer cuenta a *Nunkui* sus pesares y le suplica asistencia. *Nunkui* cede a sus ruegos, pero no va ella misma a la casa de la mujer, sino que envía a su hija. En una de las versiones recogidas por Chumap y García-Rendueles, se dice que la

²⁴ Según Jordana Laguna, “Cumbrera: Recibe este nombre la parte más elevada del techo de toda casa rústica de hojas de palmera. La cumbrera es la parte de la casa que más sufre con el viento huracanado de las tormentas de la selva y hay que renovar sus hojas con cierta frecuencia” (1974: 37).

madre *Nunkui* dijo a su hija: “- Hijita, como dices aquí, como dices aquí, de la misma manera di. Ya sabes llamar todo. Sabes llamar dúse²⁵; sabes llamar al tsamáu /plátano/; sabes llamar a la máma /yuca/; sabes llamar a toditos los animales. De igual manera, hijita, llama. / Ten firme tu corazón. Habla bien – así decía, dicen” (Chumap 1979, tomo I: 381). Las palabras de *Nunkui*, cuando son pronunciadas con el corazón firme, tienen el poder mágico de hacer aparecer lo que se requiere. Se trata de un lenguaje primordial en el que no existe distancia entre el nombre y lo nombrado, puesto que nombrar es convocar, hacer aparecer.

Pero la asistencia que da *Nunkui* a la humanidad se quiebra cuando el niño hace sufrir a su hija. La primera que obra mal es la mujer, pues deja sola en casa a la hija de *Nunkui*, “en lugar de llevarla consigo – como haría una madre cuidadosa con su pequeño” (Mader 1999: 98). Se sabe que estas *narraciones ancestrales*, entre las naciones jíbaras, son contadas por los mayores para aconsejar a los niños; el relato muestra claramente que el comportamiento irresponsable de los niños puede traer grandes problemas. En muchas *narraciones ancestrales* de estas naciones los niños parecen víctimas de una irrefrenable curiosidad. Esta curiosidad hace que pida a la hija de *Nunkui* que haga venir al diablo²⁶ *Iwanch*.

En una de las versiones del *Duik Múnn* se lee: “¿Por qué voy a llamar a Iwanch? No se le debe llamar. El Iwanch no se marcha pronto; no regresa pronto. Tampoco los viejos, cuando lo llaman, le hacen regresar pronto. Al Iwanch no se le debe llamar, dicen” (Chumap 1979, tomo I: 385). Pero el niño no acepta la recomendación de la hija de *Nunkui*, un ser de mayor autoridad, y la niña cede ante la insistencia caprichosa. “¡Que aparezca Iwanch apoyados en los tronquitos!; ¡recostados en la cama!; ¡sentados en la cama!; sentados en la candela! ¡¡Que así suceda!!” (Chumap 1979, tomo I: 385). Cuando aparece el *Iwanch*, el niño se espanta y hiere a la hija de *Nunkui* en los ojos. Desde entonces, los espíritus viven debajo de la tierra. Los humanos deben dedicar largas horas y esfuerzos al trabajo agrícola. Y a la hora de la cosecha, los resultados son mediocres en comparación a los que tenían cuando *Nunkui* habitaba entre ellos. El poder benéfico de *Nunkui* se transforma en una maldición (*yuminkramu*). Según Mader, “ni en la esfera espiritual ni en la sociopolítica el poder es una cualidad estática, sino más bien un

²⁵ *Duse*: maní.

²⁶ El término diablo, por supuesto, es una traducción hecha dentro de un marco colonial judeocristiano. Lo utilizo en tanto es utilizado por los mismos miembros de las naciones jíbaras cuando hablan en castellano. El término enfatiza el carácter nocivo de los *Iwanch*.

proceso dinámico” (1999: 99). Al desobedecer el precepto ordenado de cuidar bien a la hija de *Nunkui*, se recibe un castigo que da cuenta del respeto que merecen los seres espirituales.

Sin embargo, la separación entre la humanidad y los espíritus no es definitiva ni insalvable. La misma noche en que los *Nunkui* deciden irse, la mujer sueña con ella. Desde entonces, los encuentros entre las mujeres y los espíritus *Nunkui* se dan en los mundos supra-sensibles. En los sueños se renueva el diálogo que le garantizará a la mujer éxito en la agricultura. Para tejer este puente con los espíritus, las mujeres tienen un conocimiento esotérico que propicia su asistencia. Éste es un secreto de las mujeres. En la narración citada, cuando el marido vuelve a casa y encuentra una gran *chacra* y mucho alimento, pregunta a su mujer cómo es que todo eso ha llegado. La mujer calla a su marido, le dice que no pregunte y que pruebe contento su *masato*. El relato enseña a las mujeres que no tienen por qué revelar ninguno de estos encantamientos a los hombres. Así mismo, los hombres aprenden que deben respetar el espacio de la mujer y su relación íntima con *Nunkui*.

En el relato sobre el origen de la agricultura recogido por Descola (2005: 96-97), la hija de *Nunkui* recibe el nombre de *Uyush*, que es como los achuar conocen al oso de anteojos u oso perezoso. *Uyush* es considerado un animal de poderoso espíritu. Según el relato citado, cuando la mujer llega a su casa con la hija de *Nunkui*, la envuelve en una frazada. Al leer esto, me puse a pensar en el cuidado que ponen las mujeres en ocultar sus piedras *nantar*, siempre envueltas y guardadas en las *chacras*. ¿Se podría establecer una afinidad o cercanía entre la hija de *Nunkui* y las piedras *nantar*? Como se ha afirmado, estos talismanes están ocultos en las *chacras* y las mujeres no revelan a nadie su ubicación. Se les da de beber achiote para que las *nantar* no tomen la sangre de los hijos de la mujer. Es posible que la hija de *Nunkui* aún esté molesta por el *daño* que le fue infringido. La mujer debe cuidar con esmero a estas piedras. Sólo cuidando bien de ellas, los *pensamientos* de las piedras no *dañarán* a la descendencia de la mujer, sino que, por el contrario, darán la fuerza vital necesaria para que las plantas crezcan y la cosecha alimente a la familia de la agricultora, ella misma hija de *Nunkui*.

Para el imaginario de las mujeres jíbaras, *Nunkui* es una suerte de modelo de la buena jardinera. La mujer que se guía en la vida según dictaron los antiguos,

imita a *Nunkui*, se comporta como ella, y es respetada por su comunidad²⁷. Cuando no tiene una huerta bien cultivada y hermosa, es castigada con una *chacra* improductiva, incapaz de satisfacer las necesidades de su familia. Según Jimpikit, “este comportamiento de Nunkui frente a una mujer desobediente es con el fin de que ella, al sentirse abandonada o sufrida, se convierta y que la busque a ella, para enseñarle como debe ser” (1987: 146). *Nunkui* abandona a quienes no le hablan de forma respetuosa ni cuidan de las plantas de su *chacra*. Una mujer abandonada por *Nunkui* es una mujer que nadie amará.

Es necesario que los humanos sepan las fórmulas rituales para rogarle a los espíritus su intervención, la reactivación de la palabra sagrada. *Nunkui* enseña que es indispensable la asistencia de los espíritus para tener una *buena vida*. Para obtener el favor de los espíritus, las mujeres concentran todos sus *pensamientos* en *Nunkui* y le dirigen cantos *anent* propiciatorios para las cosechas. En ellos, la mujer cantante se identifica explícitamente con *Nunkui* y pareciera querer encarnar las virtudes y conocimientos de la sagrada abuela:

Por ser una mujer Nunkui, voy llamando al comestible a la existencia
 Las raíces sekemur, donde quiera que se apoyen, donde quiera que se
 encuentren, las he hecho así, bien separadas
 Por ser de la misma especie, a mi paso siguen naciendo
 Las raíces de sekemur se han “especiado”
 Están acudiendo hacia mí
 Por ser una mujer Nunkui, voy llamando al comestible a la existencia
 Detrás de mí, respondiendo a mi llamado, sigue naciendo.
 (Descola 2005: 96)

En el relato citado, la mujer que se encuentra con *Nunkui* le dirige un discurso penoso en el que relata la situación patética en la que viven sus paisanos. Al principio, *Nunkui* aparenta no querer ayudar a la mujer, “mezquinaba” su asistencia, pero luego accede a hacerlo ante los continuos ruegos. Los cantos *anent* de las mujeres son también súplicas que buscan la ayuda de *Nunkui*. Aunque no repitan las desgracias de la vida, el mismo hecho de cantar estos *anent* hace entender a *Nunkui* que la mujer cantante y su familia necesitan de su influencia divina sobre las plantas cultivadas. El relato enseña que *Nunkui* siempre termina por ayudar a las mujeres que le suplican con convicción.

²⁷ Según Mader, “la identidad de la mujer como dispensadora de alimento constituye el componente más importante de su status social en esta sociedad y corresponde a una conciencia femenina propia como mujer triunfadora en el cultivo de un huerto prolífico” (1999: 108).

Cuando la cantante afirma ser una mujer *Nunkui*, su palabra misma adquiere el poder convocatorio del lenguaje de los espíritus superiores. Según Mader, cuando *Nunkui* le dio su hija a la mujer humana, “la posesión de la hija convierte a la mujer en la dueña del buen crecimiento de las plantas, gracias al cual la tierra produce sin esfuerzos. Este regalo representa una transmisión de poder y elimina la diferencia entre ambas mujeres: ahora la mujer shuar es como *Nunkui*, tiene sus mismas fuerzas y capacidades” (1999: 98). El canto *anent* reactiva el tiempo en que la palabra tenía el poder espiritual para provocar el crecimiento las plantas. Según Mader, “las palabras de *Nunkui* constituyen el origen de los *anent* agrícolas, mediante los cuales las mujeres shuar de hoy buscan lo mismo que *Nukui* en los tiempos míticos, a saber, la creación de alimento en forma de frutos florecientes del campo” (1999: 103). El canto llama a las plantas comestibles y las hace aparecer. El canto es una invocación (*untsutktin* en lengua shuar). Las mujeres humanas adquieren así los poderes de *Nunkui*, pero también sus responsabilidades, desarrollando vínculos maternos sobre las plantas.

A Nùgkui semejante
 porque mujer soy yo,
 conjuro los sembríos:
 “Mis hijitos, los hijos de mi hermana,
 detrás van acudiendo, ya se acercan,
 con ellos acudid, ¡vengan mis yucas!”
 Conjuro los sembríos,
 porque yo soy como la mujer Nùgkui.
 Las yucas son mis hijas, jugando ya se acercan.
 También los hijos de Shakaim²⁸, mi esposo,
 jugando ya se acercan,
 mis yucas, mis hijitas ya brincando se acercan.
 Porque yo soy como la mujer Nùgkui
 conjuro a los sembríos, conjuro a los sembríos²⁹ (1989: 92).

La mujer puede conjurar los sembríos porque ella misma es *Nunkui*. “*Nugkui nuwa asanu*”, dice el canto en lengua awajún. Etsa Tsajuput aseguró que una traducción más literal quitaría el “semejante” que aparece en el primer verso de

²⁸ Ignoro de dónde viene la inclusión en este canto, por parte de Guallart, de la figura de *Shakáim*, pues en el canto original en lengua awajún este personaje no aparece mencionado. Sin embargo, la figura de *Shakáim* como esposo de *Nunkui* sí está presente en los *pensamientos* de los Shuar.

²⁹ “*Nugkui nuwa asanu / yujumkaná untsuwaitja:/mina uchuchika kainí uchuchijí / ukunmaka mininawai, aya mininawai. / ¡Betenkaja minitajum! Yujumkán minitajum! / Yujumkan untsukuitaja yujumkan untsukuitaja. / Nugkui nuwa asanu. / Yujumkanak mina uchuchiká / dakumjukia mininawai. / Mina yujumkauchijua, mina uchuchijugiká / betémsajum minitajum. / Nugkui nuwa asanu / yujumkan untsukuitja untsukuitja*”.

la versión de Guallart, para afirmar “Nugkui mujer soy”. Con respecto al *anent* citado, es importante marcar, así mismo, que en la versión de Guallart aparecen continuamente nombradas las yucas, pero esta traducción parece desacertada, puesto que no es propia de las fórmulas mágicas habituales. En los cantos, las plantas que se irán a cosechar no son nombradas de manera directa. La versión original en lengua awajún transcrita por Guallart dice: “*Yujumkan untsukuitaja yujumkan untsukuitaja*”. Según me propuso Etsa Tsajuput, esta frase significaría: “Soy quien llamo a la comida, soy quien llamo a la comida”. La mujer llama a los vegetales comestibles, pero no a una planta en específico.

Las plantas son nombradas metafóricamente. En el *anent* anteriormente citado, recopilado por Descola, la cantante habla de las “raíces de sekemur”. Estas son raíces voluminosas que presentan semejanzas con las raíces de la yuca y, por lo tanto, son empleadas poéticamente, en los cantos, como sustitutos metafóricos para nombrarlas. Esto se debería a que las almas de las plantas, según Descola, no “soportan las interpelaciones demasiado directas. La sensibilidad de estos interlocutores susceptibles se rebelaría ante la declaración explícita de lo que los hombres esperan de ellos y debe, pues, manejarse mediante exhortaciones desviadas que borran la crudeza de las exigencias, y hasta el nombre mismo del ser destinado a encarnarlas” (Descola, 2005: 96). No se le puede pedir a una planta de forma directa que crezca para ser luego cosechada. La planta podría ofenderse.

Debido a que la mujer humana es como *Nunkui*, las yucas son sus hijas que se acercan alegres, jugando (o adorando, según me sugirió Etsa Tsajuput), al escuchar su llamado, la fuerza convocatoria de su palabra sagrada. Pero si la agricultora es la madre de las yucas, ¿cómo puede después arrancarlas y alimentarse de ellas? La maternidad de la mujer agricultora sobre las plantas cultivadas trae un problema moral cuando los vegetales son cosechados y pasan a ser alimento de la parentela humana. Si aceptamos que las plantas son hijas de quien las cultiva, alimentarse de ellas resulta una suerte de *canibalismo filicida*, nutriéndose la mujer de sus propios hijos.

La yuca, dotada de una fuerza espiritual *wakan*, establece con las otras yucas del huerto una relación de familia. Según afirma Descola, las yucas se dejan comer por los humanos, es decir que se sacrifican, en tanto las mujeres aseguren ocuparse esmeradamente de la continuidad de su descendencia (2005: 98). La yuca, entonces, ofrece su vida para alimentar a los hijos de las mujeres que las cultivan y

las mujeres les pagan este sacrificio cuidando a los hijos y parientes de esas yucas en el huerto, comportándose como verdaderas madres substitutas.

Todo acto de depredación pide su recompensa, de la misma manera que todo ser vivo es un potencial depredador de otros seres vivos. Los jíbaros piensan que las yucas, al igual que las piedras *nantar*, están vivas, tienen intención y desean alimentarse de sangre humana³⁰. Los niños son los más expuestos a sus ansias de depredación. Por eso, cuando van al huerto se les recomienda no alejarse de su madre y ella teje, mediante sus invocaciones mágicas, una suerte de barrera energética en torno a sus críos. Mujeres mayores, pasada la menopausia, dirigen rituales en los que se da de beber infusión de achiote a las yucas, incitando a las plantas a beberlo, para que así queden satisfechas y no *dañen* a los niños.

En la *narración ancestral* sobre *Nunkui* se establecen para los jíbaros tres periodos vitales: el primero, muestra a una humanidad desvalida que no sabe cómo conseguir los alimentos. Habita en un estado de orfandad casi bestial. En el segundo periodo, se da el encuentro y convivencia de los seres humanos con los espíritus; es un tiempo de dicha, en el que hay abundancia de alimentos sin necesidad de hacer esfuerzo alguno. Pero los seres humanos traicionan el pacto que habían establecido con *Nunkui* y su hija es maltratada. La hija de *Nunkui* se introduce en una caña de guayaquil y se hunde al fondo de la tierra.

Entonces se inicia la tercera etapa: los humanos ya conocen las plantas cultivables, pues los espíritus se las han enseñado, pero ya no crecen solas; tendrán que trabajar en la *chacra*, realizando grandes esfuerzos, para poder alimentarse. Sin embargo, la segunda etapa de convivencia puede ser activada nuevamente. Apareciéndose en sueños a la mujer, *Nunkui* promete que no abandonará del todo a los seres humanos, enseñándoles como deben cuidar de sus *chacras*, qué alimentos deben cultivar y cuánto deberán sufrir para hacer crecer las plantas cultivables³¹.

³⁰ Según Surrallés, “las mujeres candoshi creen que las plantas de mandioca tienen el poder de chupar la sangre de los humanos. Para evitar este peligro, tienen que pintarse la cara en el momento de ir a trabajar al huerto para que las plantas las reconozcan” (Surrallés 2010: 70).

³¹ Según Chumap, “después, (Nunkui) se le apareció en sueños (a la mujer). / -Yo había dicho que quería poblar la tierra. (También) había dicho: Que sin sufrir se consiga comida. Que así sea”. / (Pero ahora digo:) El que no haga chacra que sufra (de hambre). (Al que haga chacra pero con lentitud) que le digan: Mucho demora en hacer su chacra. Que así sea. O que le digan: Aún no ha terminado el roz y ya está produciendo (lo primero que sembró). Que así sea. / El que trabaje esforzándose, terminará pronto (su chacra) y tendrá para comer. Que así sea. / (La mujer)

Desde el subsuelo, sigue participando de la nutrición humana, “dando alimento y vigor a las plantas”. Los humanos debemos procurar reactivar los vínculos mediante los cantos sagrados y las técnicas *visionarias*, pues de ello depende nuestra vida en los mundos sensibles. Los diferentes mundos que conforman la existencia, tal como afirma Etsa Tsajuput, deben complementarse entre sí:

Veamos cómo en el mito de Nugkui se plantea una cierta oposición entre tierra habitada por el hombre y subsuelo que la nutre: el hombre del primer periodo habitaba en la superficie y la diosa Nugkui en el subsuelo. Esa dicotomía se trascendió cuando la diosa Nugkui entregó a su hija a la humanidad, lo cual hizo que la tierra habitada y el subsuelo se integraran en un espacio posible de coexistencia entre la humanidad y los seres sobrenaturales. El periodo ideal de la humanidad, el segundo periodo, *es el mundo divino hecho realidad*, donde las divergencias entre la tierra y el subsuelo desaparecen y la humanidad y el mundo que la rodea tienen un sentido integral. No obstante, el hombre, al maltratar a la hija de Nugkui, vuelve al estado de infancia.

Si seguimos analizando al mito, la diosa Nugkui se revela entonces mediante el sueño a la mujer, y así se inicia el tercer periodo de la humanidad, que llega hasta nuestra época contemporánea. Al inicio de este tercer periodo, la diosa Nugkui ilustra a la mujer, proporcionándole todo lo necesario para una buena y auténtica vida humana: técnicas de sembrío, entrega de semillas para la plantación, canciones mágicas o *aneng*, con las que se logrará la productividad del suelo y las buenas cosechas, y muchos otros conocimientos. Así, la tierra o la superficie y el subsuelo se complementan mutuamente. La naturaleza y el hombre recuperan su fundamental correspondencia...

En el mito de Nugkui (que acaso tendría mucho en común con la visión de la mayoría de las culturas originarias de América), la naturaleza es algo que “habla”, pero no verticalmente, sino dialógicamente al hombre. Además, la naturaleza es el medio desde el cual el hombre es hombre, forja todo, no tomándola con exclusividad como un mero campo a dominar, sino desde un actuar correspondido... El diálogo constante con la naturaleza permite al hombre leer los cambios que se dan en la vida presente, y actuar de la manera más sabia posible en el momento presente (Tsajuput 2009: 4-6).

Cuando se duerme, al igual que sucede tras la ingesta de *plantas maestras*, la persona se desplaza hacia otros mundos y tiempos, en los que puede encontrarse con los espíritus y mantener conversaciones con ellos. Durante los sueños, entonces, se reactiva la segunda etapa existencial. De esa manera, se obtienen conocimientos fundamentales para sostener la vida de los parientes. En esta tercera

sembrando, sembrando, suficiente, enflaqueciendo, enflaqueciendo que tenga (suficientes chacras para vivir). Que así sea. / (Núnkui) ¡kaét! Amarró (los tallos) de yuca que llamamos shinkát máma; (a los que llamamos) dayán, ¡kaét! también los amarró; (a los que llamamos) ipak máma, ¡kaét! también los amarró. / (Entonces, Nunkui dijo en sueños a la mujer:) / - (Para que los distingas), los he amarrado con sogas diferetes... Estas son las clases de yuca que vas a cultivar... / Voy a dejarlos amontonados en el cruce de caminos” (1979, tomo I: 415).

etapa, se da entonces un doble movimiento: por un lado, hay una distancia entre los espíritus y los humanos; por el otro, ésta se quiebra durante los sueños y los estados *visionarios*, en los que se reactiva la coexistencia y el diálogo entre los distintos seres y mundos del cosmos múltiple. Si no hay una complementación es imposible para la comunidad continuar habitando el territorio.

Nunkui debe ser intimada con respeto y ese mismo trato considerado debe ser extendido a las criaturas que gozan de su protección. Los seres humanos no pueden tomar más vegetales de los necesarios para nutrir a la parentela. Las plantas no deberían ser sometidas al capricho humano, ni pueden las mujeres simplemente arrancarlas de la tierra sin más. Se trata de un ciclo de reciprocidad. Las plantas aceptan morir para alimentar a la familia de su cultivadora, pero a cambio las mujeres deben darles de beber achiote y tratar con cariño y esmero a los vegetales que quedan en su huerta. Las relaciones entre las plantas y los humanos deben darse en términos de equilibrio y diálogo.

Los espíritus protectores, superiores a los humanos, garantizan las precauciones ceremoniales y el trato respetuoso entre el depredador y lo depredado. Los depredadores encarnizados pueden recibir un castigo por su accionar prepotente. La *actualización* de los vínculos entre los humanos y los espíritus trata de garantizar que los mundos sean habitados en equilibrio. Entiendo que el “actuar de la manera más sabia posible” que menciona Etsa Tsajuput, en el texto anteriormente citado, es habitar el territorio respetando toda forma de vida y vinculando a los humanos con los espíritus.

1.2 Dueños de los animales

El monte suena polifónico de vida en las noches amazónicas. Suena el croar de los sapos y los saltamontes frotando sus patas, en busca de parejas para realizar la cópula y perpetuarse en su descendencia. Brillan las luciérnagas entre las hojas de árboles que parecen querer hablar, en una lengua antigua, acerca de múltiples eras. Se escucha sobre las cabezas el sutil y seguro batirse de las alas de los murciélagos. El grupo de cazadores queda tranquilo, fumando tabaco y espantando con palmadas, cada cierto tiempo, a los zancudos que se pegan a sus cuerpos. Los cazadores han improvisado un campamento; a la mañana siguiente, antes de que amanezca, saldrán en persecución de las presas.

En el monte, cada ser busca la nutricia en su afán de mantenerse vivo, formando parte de una fina cadena biológica de subsistencia. Los cazadores humanos abandonan la seguridad y comodidad de sus casas, para internarse a un territorio en que son una especie más, entre tantas otras, que persigue su alimento, exponiéndose a los peligros. Acompañándose unos a otros en su lucha por conservarse, los cazadores se cuentan historias de la selva. Las experiencias personales de encuentro con seres espirituales poderosos, como el *Padre-de-los-Bosques*, se intercalan con relatos de caza. A pesar de las conversaciones, cada quien persiste con sus sentidos alertas, escuchando animales que se buscarán al amanecer o advirtiéndolo la presencia de los grandes depredadores, como el jaguar. Ni el menor movimiento pasa inadvertido a los sentidos agudizados.

Muchos pobladores amazónicos continúan siendo expertos cazadores. Son capaces de detectar el olor de la orina de un animal a unos metros de distancia e incluso pueden identificar de qué especie se trata. La cacería se encuentra en el seno de las culturas antiguas, habiendo modelado muchas de sus prácticas, conocimientos, humores y temperamentos. La vida demanda alimentarse, buscar nutricia y depredar. Los cazadores abandonan el resguardo de sus viviendas, penetrando por trochas casi invisibles hasta el centro de la selva, alejándose de la risa de sus hijos y de los cuidados de sus mujeres. El hogar es el lugar de la sociabilidad humana, donde los parientes se brindan afecto y se prodigan *buenas palabras*. Bajo los techos de palmera, se está a salvo de la intemperie y los corazones se vinculan en torno al cariño. El exterior de la casa está lleno de

peligros y confusión. La selva es territorio donde se originan muchas de las enfermedades, residencia de fieros depredadores, de “demonios” y *brujería*. El cazador se expone a una ecología reverenciada y temida.

Se sale de cacería, a *mitayar* (según la expresión de los mestizos de la Amazonía peruana), para traer la carne con la que se alimentará a los parientes. Parte fundamental de lo que podría llamarse el proceso de *educación ancestral*, en el caso de los varones, consiste en aprender a cazar, lo que implica el manejo de armas, la habilidad de moverse con sigilo en el monte, el conocimiento de las costumbres y aún de los olores de las distintas especies. Es necesario, además, un humor contemplativo. Desde niño, el cazador se cultiva en pasar horas en el monte, sin realizar movimientos bruscos, percibiendo el menor detalle en un territorio lleno de vida y en continua, pero sutil, transformación. Se educa en escuchar y dialogar con su entorno, aprende a descifrar el habla del monte. No le puede imponer sus caprichos a la selva, sino que debe adaptarse con flexibilidad y responder a sus señales. Se internará con sigilo, relajando sus pálpitos y su respiro, hasta que llega el momento indicado de matar. Luego se retirará, permitiendo a la selva reponerse, llevándose sólo lo necesario para garantizar la subsistencia de su familia.

Los animales terrestres dejan huellas, ramas rotas, olores, que el cazador sabrá reconocer. A los animales que viven en los árboles también se les encuentra por sus indicios, sean éstos movimientos, ruidos, excrementos o restos de su alimentación. El cazador camina con atención y guardando sigilo. El ruido de una rama seca que se quiebra bajo su pisada puede ser suficiente para advertir de su presencia al animal que se busca. El buen cazador debe volver invisible su andar. En cierto sentido, el caminar de un cazador por el monte se parece al de un peregrino que se adentra en silencio y con sumo respeto a un templo venerado.

Hay que acercarse a los animales a una distancia suficiente como para no fallar el tiro. La frondosidad amazónica dificulta la buena perspectiva y los cazadores deben suplir esto con movimientos discretos, frágiles, que les permitan un buen ángulo de tiro sin provocar la huida de la futura presa. Cuando se camina por el monte con un experto cazador, se le nota estar atento a señales que se niegan a manifestarse al neófito. Demasiado de la selva pasa inadvertido para quien no se ha educado en su seno y cuya mala adaptación al territorio no le permite estar en calma. En un momento de oportunidad que sólo el cazador experto descubre, desaparece súbitamente, habiendo detectado la presencia del animal sin siquiera

haberlo visto. Y, luego, regresa orgulloso con la presa sobre sus hombros, con la sangre aún tibia.

Ser un buen cazador constituye parte importante del prestigio masculino. Desde el *centro* del monte no solo se traen alimentos, sino que también hazañas. En los pueblos que aún deben su subsistencia a la cacería, es común ver, durante las tardes, a grupos de niños, jóvenes y adultos escuchando a un cazador admirado contando sus anécdotas, repitiendo detalles acerca de cómo descubrió la presencia de un animal, cuáles fueron los comportamientos de éste y cómo se acercó para matarlo. Hablarán del estado de maduración de tal o cual fruto preferido por determinadas especies o del desplazamiento de una bandada de pájaros. Según Deshayes: “También suele ocurrir que los ancianos cuentan por enésima vez historias de caza, que datan de varias décadas atrás. Cuentan estas narraciones muchas veces por la insistencia de los jóvenes que, aunque conocen estas historias, desean volver a escucharlas” (Deshayes 2003: 38). Estas historias guardan saberes específicos sobre la cacería y las diferentes especies que son un conocimiento invaluable que se transmite a los jóvenes.

Las historias de cacería tienen acción y suspenso; la audiencia atiende cada detalle. Según Surrallés, “los relatos de caza, temas favoritos de conversación entre los hombres, repiten sobre todo los episodios relativos a este momento intenso en el que el cazador y presa entran en interacción, en el cual la más mínima torpeza puede advertir al animal y ponerle en fuga” (2009: 207). El momento anterior al tiro y a la muerte de la presa, mantiene en vilo a un auditorio que conoce la profundidad emotiva del acto de dar muerte. Disparar contra seres vivos, con inteligencia, sensibilidad y familia, no es cosa fácil. Hace falta mucha fuerza de *pensamientos* y un corazón grande³² para poder cumplir una y otra vez con la matanza que requiere sostener la vida de la familia propia. Afirma Gray que “a veces los cazadores comentan que no les gusta matar animales y, sin embargo, el prestigio masculino está basado en la caza y pesca, porque abastecer con carne a una parentela es responsabilidad del hombre” (2002: 70). No se mata a los animales

³² Según Surrallés, “así, cuando se dice *magish kapogo*, *tener un corazón grande*, significa que el que lo posee es capaz de desarrollar al máximo las potencialidades asociadas al *vani*... El hombre que posee un gran corazón es un gran predador, puesto que la eficiencia se define, según la noción de *vani*, por la idea de intencionalidad predadora... la noción de predación representa y sintetiza todos las cualidades valoradas de la personalidad, tales como el valor, la autoridad, la determinación o el orgullo, cualidades que a veces también se asocian, en las lenguas europeas, a la figura del predador, cuando se dice por ejemplo *tiene un corazón de león*. Este expresión sería en realidad una traducción más exacta de *magish kapogo*” (2009: 96).

por ansias asesinas, sino por el amor que vincula al cazador con su familia, a la que él tiene la responsabilidad de nutrir.

En las diversas lenguas de la Amazonía occidental no se encuentra la categoría de animal para definir al conjunto de especies no-humanas que habitan en el bosque. “La evidencia etnográfica disponible sugiere que las cosmologías amerindias no tienen un concepto general, colectivo de *animal* opuesto a lo *humano*. Los humanos son una especie entre otras, y a veces las diferencias internas a la humanidad van de la par con las diferencias entre especies” (Viveiros de Castro 2007: 95). Las separaciones en categorías fijas que no se tocan unas a otras, como los reinos de la naturaleza de la lógica académica de Occidente, son insostenibles para los *pensamientos amazónicos*. A pesar de las diferencias de apariencias, un sustrato común anima y vincula la vida de animales de monte, de agua y de cielo, de los humanos y de los vegetales.

Antiguamente, los animales también fueron *gente*. Entre los relatos huni kuin, sólo por citar el ejemplo que tengo más a la mano, se encuentra el de *Ishyan*, un pescador que, por su codicia, no quiso salir del agua cuando las lluvias hicieron subir el caudal del río; cuando la creciente lo cubrió por entero, se convirtió en pez (D’Ans 1975: 152-154). Otro relato cuenta de una anciana sin dientes, que siempre comía las mazorcas tiernas de su yerno antes de que estas madurasen, hasta que él logró engañarla y pudo cultivar su maíz sin perder nada de la cosecha. La viejita, de pura cólera, se transformó una noche en *carachupa*³³, “esos extraños animales de aspecto envejecido que constantemente escarban el suelo para descubrir gusanos tiernos y deglutirlos en su rara boca desdentada” (D’Ans 1975: 158-159). Podrían darse muchos ejemplos sobre humanos convertidos en animales. Se trata de personajes que transgreden ciertas leyes y sufren una transformación punitiva.

Sin embargo, a pesar de sus cambios de apariencia, los animales conservan algo de su antigua condición. Persisten en verse a ellos mismos como *gente*. Tienen sus propias casas, sus parientes, sus fiestas y mantienen conversaciones. Esto se evidencia en un relato huni kuin que cuenta sobre un cazador encarnizado que había ido al bosque sediento de asesinar. Por horas había perseguido el rastro de un grupo

³³ La *carachupa* es el nombre regional del armadillo, mamífero que se caracteriza por su duro armazón, al cual deben su nombre.

de huanganas sin poder dar con ellas. Cuando regresó al pueblo, se sorprendió de encontrar a sus parientes llenos de carne. Las huanganas habían ido por su propia cuenta, acercándose tanto a los humanos que hasta el más torpe cazador había matado algún ejemplar. El cazador encarnizado sintió rabia y envidia, por lo que decidió volver a internarse al monte para asesinar animales. Sólo cuando ya anochecía, pudo dar con el grupo de las huanganas, pero era muy arriesgado acercarse a ellas con tan poca luz y atacarlas sin poder apuntar. Decidió dormirse cerca del lugar para matarlas al día siguiente:

Pero el sueño no llegaba. Su espíritu estaba demasiado concentrado en la caza que perseguía. Sus oídos hervían con los gruñidos de las huanganas, tan cercanas. Sin embargo, acabó adormeciéndose. O más bien, cayó en un letargo acompañado de cierta embriaguez: su espíritu se nublaba y sus sentidos se alteraban. Los gritos de las huanganas, cada vez más claramente, le parecían que empezaban a tener sentido. No; no era sino una ilusión del sopor del ensueño... pero ahora... sí... comprendía distintamente:

- ¿A quién más han flechado?

- A tal y cual.

- Y a ti, ¿dónde te dieron?

- ¡Oh! En mi muslo, ¡en mi pobre muslo que me duele tanto! Feliz de mí que pude desembarazarme de la flecha.

- Vamos a buscar remedios para curar a todos los heridos.

Desde su refugio en las ramas, el cazador vio entonces acercarse a dos hombres en la oscuridad. A cierta distancia de él se detuvieron, olfateando el aire del bosque.

- ¿Qué es lo que apesta cerca de aquí?, se preguntaron.

Luego, guiándose por su olfato, descubrieron muy pronto el masaputo³⁴ del cazador y su presencia en el interior.

- Oye amigo, ¿qué haces allí?

El cazador les explicó todo lo que ya sabemos y cómo esperaba la mañana para ir a matar a las huanganas que pasaban la noche no lejos de allí.

- Justamente – dijeron los hombres – nosotros somos huanganas. Habíamos salido de nuestro campamento para buscar plantas medicinales a fin de curar a todos los heridos por los hombres.

Llevaron con ellos al hombre y lo mostraron al jefe. Muchos se inclinaban a que lo matasen; los hombres habían hecho suficiente daño a las huanganas ese día. Sin embargo, una joven, conmovida por la belleza del cazador, lo reivindicó como esposo. La familia se reunió; interrogaron al hombre: ¿estaba casado?, ¿tenía hijos, aún fuera del matrimonio? A todo ello el cazador respondía que no. Solamente entonces todos se declararon satisfechos con el arreglo. Lo casaron con la muchacha-huangana y decidieron que a partir de ese instante, se uniera a la manada y no la dejara nunca más.

Al día siguiente las huanganas retomaron forma de jabalí. El hombre estaba como en un sueño: entendía todo lo que las huanganas decían, pero su cuerpo había permanecido humano... Ya se había acostumbrado al

³⁴ *Masaputo*: pequeño refugio o *tambo* construido por los cazadores en el monte para pernoctar en sus expediciones.

alimento de sus nuevos congéneres: roía las frutas y raíces, aspiraba gordos gusanos de tierra; se revolcaba con los demás en el fango de los pantanos...

Y siempre el hombre acompañaba a sus nuevos congéneres. Ahora estaba casi perfectamente acostumbrado a ellos. Cada mañana su cuerpo amanecía un poco más curvado. Pronto andaría como ellos, en cuatro patas. Su nuca, su espalda y su pecho estaban ya recubiertos de un espeso pelambre de cerdas apretadas y rojizas (D'Ans 1975: 159-162).

El relato narra los percances de un cazador encarnizado que olvida cuál es la motivación principal de la cacería: alimentar a los parientes. En vez de alegrarse de la abundante carne que tienen sus paisanos, se resiente por no haber matado a las huanganas que buscaba con ahínco. Su orgullo se sublevó, pues le hubiera gustado llegar cargado de presas y llenarse así de prestigio viril. El cazador no tenía ninguna necesidad de volver a *mitayar*, pues es costumbre entre los huni kuin, cuando hay abundante caza, compartir los alimentos. Es por codicia que vuelve al bosque y termina convirtiéndose en huangana: sufre un castigo por matar animales por el mismo gusto de asesinarlos. A través de su ejemplo, otros reconocerán cómo deben comportarse. Matar más animales de los necesarios, sin respetar el equilibrio entre las necesidades humanas y la vida de las especies, trae consecuencias terribles.

Cuando el cazador del relato sueña, escucha a las huanganas hablando en una lengua que puede comprender. En los mundos oníricos, las huanganas aún conservan el lenguaje y su apariencia humana. El cazador pueda entablar diálogo con ellas, quienes le hacen saber su enojo y lo raptan. Conviviendo con los animales, olvida su humanidad, asimila su *perspectiva* del mundo y la hace propia. Se trata de una lucha de *perspectivas*. El cazador no es capaz de retomar su *perspectiva* humana y por eso, poco a poco, su mismo cuerpo se transforma en el de una huangana. La narración también señala como perciben las huanganas a los humanos: cuando salen en busca de hierbas medicinales, descubren al hombre al sentir un olor desagradable; ese olor desagradable es semejante al que perciben los cazadores para descubrir a las huanganas. Cada especie se percibe a sí misma como *gente* y percibe el olor de la otra como desagradable.

Cuando el corazón de un animal deja de latir, sus principios espirituales se liberan de su cuerpo denso. El espectro del animal depredado quiere vengarse del cazador y enfermarlo. Según Belaunde, “por esta razón, la relación entre depredador y presa es siempre reversible: la presa se transforma en el depredador de su depredador. Todo acto de depredación es una confrontación entre

depredadores” (2005: 159). Las enfermedades de quienes sufren ataques de esta naturaleza tienen mucho en común con la transformación en huangana que sufrió el cazador encarnizado del relato. El espíritu de la persona es raptado por su enemigo y llevado a vivir con los miembros de esa especie. Poco a poco empieza a adoptar las características de esa especie y su *perspectiva*. El enfermo muere cuando se ha enajenado por completo en la identidad de sus captores, perdiendo de forma definitiva sus vínculos con su condición humana.

Para evitar las enfermedades producidas por los ataques espirituales de un animal asesinado, los cazadores necesitan contar con la asistencia de los *Dueños-de-los-animales*. Estos espíritus actúan de manera protectora con los miembros de la especie que regentan, de la misma manera como los padres humanos cuidan de sus hijos. Si alguien *daña* a un miembro de su especie injustificadamente, el *Dueño* tiene la potestad de vengarse contra el abusivo, enfermándolo. La enfermedad puede ser entendida como producto de una depredación espiritual que se ejerce contra un cazador que ha asesinado de forma *ilegítima*.

Los *Dueños-de-los-Animales* pueden tomar forma humana, así como adoptar la apariencia de la especie que regentan, para aparecerse a los cazadores en sueños o *visiones*. Al mismo tiempo que potenciales depredadores, estos *Padres* de las especies actúan de nexo con los humanos y los protegen; un cazador que les ha pedido permiso para matar a los animales, puede hacerlo y recibir su auxilio, por lo que el espectro de las víctimas no podrá vengarse de su asesino. Los *Dueños-de-los-Animales*, entonces, no son espíritus adversos a las intenciones humanas. Ellos regulan el equilibrio en las relaciones entre los cazadores y las presas.

Aparte de los animales, otros seres que habitan en las profundidades de la selva entran en comunicación con los humanos. Es el caso de los dueños de los animales. Estos seres, figuras muy extendidas en las cosmologías amerindias, son los espíritus tutelares de la caza con los cuales todo cazador debe mantener relaciones de buen entendimiento. Cada especie animal, así como algunos vegetales, tienen su *madre*, como los candoshi designan a sus dueños. Las madres pueden tener la forma de un prototipo de la especie en cuestión o adoptar una apariencia antropomórfica. Illi o Illichí, el más importante de los dueños de los animales, habita en el bosque y aparece en los sueños de los cazadores para anunciar encuentros que se producen siempre cara a cara y en plena selva; se puede transformar en cualquier animal, de preferencia en ave. Este ser otorga la habilidad a los cazadores al mismo tiempo que tiene la responsabilidad de proteger a

los animales de los abusos de los hombres. Estos deben ser moderados en la cantidad de piezas cazadas, respetuosos con sus despojos y extremadamente discretos en cuanto a la relación íntima que mantienen con Illi, gracias al cual los cazadores llevan carne para alimentar a su familia día tras día (Surrallés 2009: 170).

Estos *Dueños* deciden cuándo, cómo, dónde y en qué cantidad pueden ser cazados los animales que regentan. ¿Por qué terminan cediendo a las súplicas humanas y permiten que sus hijos sean asesinados? Existe la idea de que los animales vivos deben morir para que nuevos puedan nacer. Se supone que los mundos sensibles son un espacio limitado que no puede ser sobrepoblado; la relación entre muertes y nacimientos debe ser equilibrada. Si hay demasiados nacimientos pero no hay ninguna muerte, se pone en riesgo el territorio y la continuidad de toda forma de vida. Los *Dueños-de-los-Animales* aceptan la muerte de algunos de sus hijos, regulando el flujo de poblaciones de su especie. Pero no deben ser depredados de forma exagerada y estos espíritus lo garantizan. La relación con los *Dueños-de-los-Animales* es un vínculo íntimo que establece el cazador. Se basa en el respeto a la autoridad del *Dueño*, así como el buen trato a los mismos animales que gozan de su protección espiritual. Se podría leer en esta práctica que las comunidades antiguas eran conscientes de la fragilidad del ecosistema amazónico, el cual no debe ni sobrepoblarse ni depredarse en exceso.

Los *Dueños-de-los-Animales-de-Caza* son llamados por los achuar con el nombre de *Amana*. Según una narración recopilada por Pellizaro entre los shuar (1980: 102-125), el espíritu de nombre *Jurijri* es el *Padre* de los monos. La narración recogida por Pellizaro cuenta que un grupo de cazadores fueron al monte llevando a sus mujeres. Los cazadores mataron toda clase de animales comestibles, entre ellos muchos primates. Trajeron cautivo a un mono que, viéndose rodeado de extraños, se puso a llorar. Mirándolo a los ojos, los hombres se burlaron de él. El *Jurijri*, a la distancia, se dio cuenta de la falta de respeto que sufría el pequeño mono capturado. Cuando los cazadores se alejaron, un forastero³⁵ apareció desde la espesura y le dijo a una de las mujeres de los cazadores: “¿Quién tanto de mi hijo se burla?” (107). Entonces, el *Jurijri* dijo a esa mujer que enviaría a sus guerreros para exterminar a los cazadores irrespetuosos, pero que ella podría salvarse si se escondía en un nido de termitas.

³⁵ La idea de que el *Jurijri* tiene apariencia de extranjero, de occidental, y que su tez es blanca ha sido recogida también por Descola (2005: 133-134). Según Descola, se trataría “de una metáfora siniestra del blanco revestido con los atavíos de un conquistador” (134).

Cuando volvieron a reunirse los cazadores y la mujer contó lo acontecido, nadie le creyó, se rieron y fueron a dormir. Ella se marchó y se escondió, tal como le había dicho el *Jurijri*. Entonces, empezaron a aparecer los *Jurijri* tocando un instrumento de viento, que llaman *tiripsh*. Se alimentaron de toda la carne que estaba a su paso, mataron a los cazadores (que al parecer también ingirieron) y volvieron a meterse al fondo de la tierra por el hueco de un corpulento árbol. La mujer volvió a su pueblo y avisó de los sucesos. Las personas del pueblo decidieron vengarse y quemaron el árbol, matando a muchos *Jurijri*. Atraparon una pequeña niña y se la dieran por esposa a *Jempe*. Éste la quería mucho y le daba buenos tratos, pero mientras dormía tenía pesadillas en las que se le aparecía la mujer y le decía: “*Yuattajme*” / “Te comeré”. *Jempe*, al despertar, descubrió que su mujer tenía una dentadura amenazante en la nuca y la mató.

El relato señala la existencia de varios *Jurijri* que viven bajo tierra, que salen a la superficie por los huecos de las madrigueras y de árboles muertos. Los *Jurijri* son espíritus subterráneos, al igual que los *Nunkui*. Los animales de presa son sus mascotas, viven con ellos como los perros de caza con los humanos³⁶. Estos *Jurijri* tienen una boca con dientes muy grandes en la nuca que no se ve a causa de sus cabellos. Según el relato de Pellizaro, se trata de una “dentadura cortante como el pico de un loro, parecida a dos cuchillas bien afiladas que se cerraban una sobre otra” (121). “Era más afilada que esas azuelas que los shuar utilizan para escavar las canoas” (124). Con estos dientes traseros amenazan a los cazadores que se burlan de los animales o los matan por placer.

Para no sufrir sus mordidas, el cazador debe dirigir súplicas a *Jurijri*. Si el cazador se comporta respetuosamente el *Jurijri* le mostrará un rostro sereno de padre generoso; de lo contrario, lo atacará con su mandíbula. El cazador le dirigirá cantos a estos *Dueños* para ganarse sus favores, obteniendo permiso para depredar a los animales. Estos *anent* no dan al cazador un derecho eterno para asesinar a los animales, sino que deben ser entonados cada vez que el cazador se dispone a matar. Según Descola, “la caza procede, así, de un derecho de usufructo temporario que los guardianes de las fieras desean ver constantemente renegociado” (2005: 135).

³⁶Según Descola, “... a semejanza de los achuar, numerosas tribus amazónicas se representan a las fieras de la selva como ya sujetas a espíritus que las protegen y, por tanto, en un estado insuperable de domesticidad. Someterlos a la cría ha debido de parecer a los amerindios una empresa inútil, incluso peligrosa, en razón de conflictos de atribución o de precedencia que no habrían dejado de surgir con los criadores sobrenaturales, evidentemente celosos de sus prerrogativas sobre las fieras” (2005: 135).

Descola ha recolectado el siguiente canto entre los achuar, para cazar monos lanudos, con el que se pretende que los *pensamientos* del cantante lleguen al *Dueño* de la especie y lo hagan plegarse a su deseo. Mediante los *anent*, los humanos hacen conocer que respetan al espíritu protector de la especie y que precisan su ayuda para poder alimentar a su familia.

Pequeño amana, pequeño amana, si los dos somos amana, ¿cómo vamos a hacer?
 Me oscurezco como el Shaam, como el Shaam
 Pequeño amana, pequeño amana, ¡envíame a tus hijos!
 Sobre este mismo montículo, que griten churururui, churururui, churururui
 Que digan waanta, waanta, sacudiendo las ramas (Descola 2005: 135-136).

El cantante, en el primer verso, dice que él mismo es *Amana*. Mediante esta identificación crea un vínculo de parentesco con el *Dueño* de los monos lanudos. Esta identificación es profundizada cuando el cantante dice: “me oscurezco como el Shaam”. El *Shaam* es un espíritu que, según Descola, vela “atentamente por el destino de las fieras” (2005: 136); recorre la oscuridad del bosque sin ser notado y tiene autoridad paternal sobre los animales. Si el cazador es también *Amana*, *Shaam*, él mismo es *Padre* de las especies que quiere cazar.

Esta paternidad no le da al ser humano el derecho de apropiarse a su voluntad de los animales del territorio. La atribución del cazador también lo obliga a respetar la vida del conjunto, garantizando así que el grupo animal podrá volver a reproducirse. El cazador le pide al *Amana* que envíe a sus hijos. Los animales que se desea cazar, en este caso los monos lanudos, no son nombrados directamente, sino que se les llama con el lenguaje que se le atribuye a esa especie: “*churururui*”, “*waanta*”. El cazador conoce su lenguaje pues él mismo es su *Dueño* y mantiene vínculos estrechos con el mundo subterráneo que los alienta y protege³⁷.

Para las naciones jíbaras, los cantos son la única manera de asentar las propias dotes en la caza y atraer a las especies animales hacia uno. Quien los conoce puede matar animales con facilidad. Según Chumap, “(si no se conocen los ánen) toda (caza) es difícil. Así, (recibiendo los ánen), ustedes también

³⁷ Un mito recolectado por Chumap y García-Rendueles (1979, tomo I: 277-287), afirma que fue *Tséwa*, Dueño-de-los-Monos, quien le transmitió los *anent* a los humanos. *Tséwa* tiene la apariencia de un mono, pero con un distintivo mechón en los pelos de su cuello. *Tséwa* no debe ser herido por el cazador. Se dice también que “algunos monos, como el washi, el yakún, conocen ánen. Por eso es difícil matarlos pues, con la fuerza mágica de sus ánen, desvían virotes. Si no se conocen los ánen apropiados para su caza, es muy difícil matarlos” (283).

pucuneen” (1979: 285). Citaré a continuación un canto recogido por Guallart entre los awajún. Se trata de un canto destinado a la cacería de monos:

Yo lo digo, lo digo:
con boquita infalible te conjuro
y tú benevolente, me vas a responder.
Desde tus cerros, con benevolencia
me vas a responder.

Cuñado, mi cuñado
la habilidad y la suerte del cazador yo tengo.
A Etsa, el sol, cuando niño
Como ujuig, aventajo.
Muchacho, mi muchacho;
la destreza del cazador
tampoco has de perder...
Ven siguiendo mis pasos.
Si ante ti voy cazando
-porque yo soy ujuig-
imita mi destreza.
A Etsa, el sol, cuando niño
Como ujuig aventajo.

Y tú, oh mono³⁸, si otro hombre te conjura
no vas a responder.
Aunque otro cazador, un augurio feliz haya tenido
a ese no le hagas caso.
Si de otra parte viene
para cazar,
aunque kuk como buitre esté graznando
queriendo conjurar, no le hagas caso.

A todo, como usuig siempre aventajo.
¡Despiértate mi flecha!, llevando mi veneno
derecha has de llegar sin hacer ruido.
Con el wampush te envuelvo conjurando.
Piraña, pirañita, despiértate
con tabaco ensalmados,
los dientes de la piraña el virote rodean.
Acierta sin torcerte. ¡Despiértate!” (Guallart 1989: 100)³⁹.

³⁸ Valga aclarar que, según Etsa Tsajaput, en la versión original no aparece nombrado el mono de forma directa, por lo que la traducción de Guallart no estaría apegándose a la forma en que estos cantos son hechos, en los que la presa no es nombrada de manera directa.

³⁹ A continuación, presento la versión original en lengua Awajún: “Wikaya wikaya wikaya.../ Sushmá wenuchinman kecutú dakunkattame, / jika jikamá áinjukia. / Anú muja anuigkikutú, jika jikamá, ainjukia ainjukia. / ¡Saiwia, saiwia! Wika ujuig, Etsa uchuchijinkikutú / jinumaki jinumaki./ Etsa uchuchijin kinkutú jinumaki, / ujui-ujuiyá kinkutú jinumaki. / ¡Uchimijuá uchimijuá! Ishimtukashminuá wakitme, / Ukú ukuchinuman kenkutú pataekimea. / Wika emka wegakunuka, wika uju ujuyatá kenkutú / pataekiméa. Etsa uchuchiji kinkutú jikuakija. / Ameká ameká, tikich aentsuá dukaya, aátsa aátsa. / Wainiakagkut tikichka awaigkikutú / Ukukuikuk shinugtukakua, duka aikaipa aikaipa, / aju ayuyatá inankijai. / ¡Yatsutajú! Shintajia, shintajia! / Iwanchjumek mininaza: chuwikú mininawai. / Ju wampushik-tagkinkutú pempempakija. / ¡Paniujú! Shintajia, shintajia! / tsankú paniunchigma kecutú: juyu juyu pempempakija. / Ishintuchu tujuttá: ¡shintajia shintajia!”

El dardo puede entender los cantos del cazador y se comportará siguiendo sus designios. El virote conjurado ya no es un simple dardo, sino un virote-piraña. La fuerza de los *pensamientos* del cazador se infiltra en el virote para que acierte sin hacer ruido y muerda a la presa con sus afilados dientes. El verso “*Tsankú paniunchigma kecutú: juyu juyu pempempakija*”, ha sido traducido por Etsa Tsajuput como: “Pirañita del tabaquito acierta: virotea con facilidad”. Lo más importante es la intencionalidad con la que el canto ha sido pronunciado. Si el cantante tiene fuertes *pensamientos* y se ha *concentrado* mientras cantaba, sus palabras podrán influir en el virote.

Los *pensamientos*, transmitidos mediante los cantos, son capaces de provocar repercusiones concretas en los mundos sensibles. El cazador se presenta ante los espíritus como alguien seguro de sí mismo, alguien que ya se sabe cuñado de los *Amana*, un *ujuig* cuya suerte en el pasado le permite expresarse con seguridad. El *ujuig* es una persona con el poder para realizar las prácticas con mayor facilidad que los otros. El cazador se envuelve con esta suerte, se reviste de buenos augurios, para llevar a cabo su misión. Se emparenta con el sol, se cubre de su brillo y de las habilidades cazadoras de *Etsa*, el sol. El verso en lengua awajún “*Etsa uchuchijin kinkutú jinumaki*”, ha sido traducido por Tsajaput como “Enrollándome del hijito del sol”.

Etsa es el padre espiritual de los cazadores, arquetipo de la masculinidad; él enseñó qué animales debían ser cazados y con qué métodos. Una narración recogida por Chumap y Gracia-Rendueles (1979, tomo I: 122-131), cuenta que *Etsa* instruyó a los awajún sobre cómo fabricar cerbatanas y señaló las palmeras de las que podrían obtener los materiales para hacer los virotes. El relato asegura que en los tiempos *ancestrales* todos los hombres eran buenos cazadores, pues los virotes dados por *Etsa* daban indefectiblemente en el blanco. Sin embargo, debido a que un cazador no respetó los preceptos de *Etsa* y le mintió⁴⁰, el espíritu montó en cólera y lo maldijo:

⁴⁰ El relato cuenta que un día *Etsa* indicó a un hombre que vaya a una loma donde había frutos del árbol *númpi* (frutos preferidos por los monos), para esperar la llegada de los primates y poderlos cazar con su cerbatana (*pucanear*). *Etsa* había advertido al hombre no comer de los frutos *númpi*. El cazador salió de mañana y fue a esperar a los monos, que se demoraban en llegar. Aburrido de esperar, se alimentó de los frutos *númpi*, desobedeciendo a *Etsa*. Cuando los monos por fin aparecieron, el cazador disparó, pero ninguno de los virotes dio en el blanco. El cazador llegó a la casa de *Etsa* sin ninguna presa. Cuando *Etsa* le preguntó qué había sucedido, el hombre respondió

-El que no sepa pucanear⁴¹, no acertará (el blanco). Inútilmente, aunque encuentre animales de caza, ¡peét! ¡peé! Soplando, no acertará y llegará (a su casa sin ninguna presa)...

-El que no es cazador, no acertará. Inútilmente estará andando. No encuentra animales de caza. Así dirán. Que así sea – Así dijo (Etsa).

Escupió, escupió (confirmando el conjuro).

- (El que no es cazador) no agarrad la pucuna; el carcaj tampoco. Aunque haya preparado (virote) envenenados, dejándolos colgados, se cubrirán de hongos. Así dirán, que así sea – dijo (Etsa).

Escupiendo, escupiendo (confirmó el conjuro).

- (El que es mal cazador) cuando su mujer le diga que salga a matar pajaritos, cuando así diga, contestará: - No quiero ¡¡Aagg!! ¿acaso ustedes piensan ir a pucanear?- Así estará diciendo.

Cuando su mujercita desee comer carne, riñéndola, (no le hará caso). Así dirán los hombres. Que así sea. El que actúe así, actuará así siempre. Así dicen.

Todo esto conjuró, conjuró. Así sucedió (Chumap 1979, tomo I: 127-129).

Etsa conjuró para que algunos hombres fueran buenos cazadores y otros malos. Según Chumap, “antiguamente Etsa, antiguamente nos conjuró. Porque nos conjuró a nosotros (así nos sucede: unos somos buenos cazadores, otros malos). Los que son buenos cazadores son los que Etsa dice que sean buenos cazadores, esos son” (1979, tomo I: 131). Ser un buen cazador requiere ser semejante a *Etsa*. Se debe crear una identificación, un vínculo de parentesco, en el que el cazador, como en el canto citado, afirma ser “hijito del sol”. Los vínculos de parentesco deben ser una y otra vez reafirmados mediante las imploraciones.

Los cantos son efectivos sólo si el cantante ha realizado los sacrificios necesarios para incorporar el poder espiritual superior, la fuerza *Arutam*. Quien tiene *Arutam*, se convierte en un “buen augurador”, una persona cuyas palabras sagradas poseen la fuerza para hacer realidad sus *pensamientos*. Las palabras de *Etsa* eran fuertes, pues el conjuro que hizo en los tiempos remotos de las narraciones persiste hasta nuestros días: “¿Cómo sería (Etsa para que su conjuro tenga fuerza hasta ahora)? ¡¡Cuánta fuerza tendría su conjuro de Etsa que, hasta ahora, el conjuro es eficaz!! Cuando (los hombres recién se transformaban), (Etsa)

que los monos nunca habían llegado. *Etsa* se extrañó, afirmando que los monos siempre iban a esa loma a comer los frutos numpi. Mayor fue su sorpresa cuando se dio cuenta de que el hombre había disparado todos los virote que le dio. *Etsa* fue entonces a la loma y se dio cuenta de que el hombre lo había mentado, pues los monos llegaron a comer los frutos, pero el hombre falló los disparos infalibles por haber desobedecido comiendo *númpi*.

⁴¹ En el español mestizo de la región, con el nombre de *pucana* se conoce a la cerbatana. *Pucanear* es cazar con cerbatana.

conjuró... Si hubieran sido palabras de humanos, ya se habrían borrado” (129-131). El cantante debe tratar que sus palabras tengan un poco de la fuerza de *Etsa*. Con esa fuerza de *pensamientos*, los virotes vuelven a tener la habilidad que *Etsa* les había dado en la antigüedad y dan en el blanco indefectiblemente. El corazón del cazador debe estar habitado por los latidos solares de *Etsa*.

Al cantar el ensalmo *anent*, el cazador se comporta de forma *legítima*, por lo que se hace merecedor del permiso y la asistencia para asesinar. El mismo *Dueño-de-los-Monos* libera a sus hijos y los hace llegar al alcance de sus armas. En el canto, el cazador se llama a sí mismo cuñado (*sai*) del espíritu protector. Esta relación entre el cazador y su cuñado, como bien ha señalado Descola, no está libre de asperezas: “el mono lanudo es representado por el cazador como un cuñado, es decir, un proveedor o donante de mujeres. Esa relación de alianza entre los achuar, que ciñe a las partes en una deuda mutua inextinguible, no está exenta de preocupaciones: los enemigos potenciales se reclutan, en efecto, entre los parientes por alianza. El comportamiento de los cuñados, hecho de dependencia recíproca y de amenidades indispensables, ofrece así un modelo de camaradería ambiguo, propio para definir la relación equívoca que liga al cazador con su presa” (Descola 2005: 136). Estableciendo el parentesco por alianza, ambiguo vínculo, el cazador busca conmovir al *Amana* y ganarse su asistencia, pues los cuñados establecen una deuda mutua que no puede eludirse.

El canto se abre manifestando el vínculo de parentesco con el *Padre* o *Dueño* de los animales, identificándose plenamente con él, “*wikaya, wikaya, wikaya*”, afirmando el poder del propio cazador para conjurar a los monos. Luego, empieza a desarrollar una relación directa con la presa que irá a ser cazada. Se activa un proceso de seducción entre el cazador y la presa. El animal que irá a ser cazado se ha convertido en una suerte de amante fiel que no atenderá los conjuros de otros cazadores. La figura del mono empieza a ser dibujada en la boca del cazador con poder y lo hace aparecer. El verso en awajún “*Sushmá wenuchinman kekutú dakunkattame*” fue traducido por Etsa Tsajaput como “en la boquita de Sushmá te voy a dibujar”.

La palabra awajún *jikama* que utiliza el canto en su versión original, podría definirse como “pensar con intensidad en algo o alguien, con tal intensidad que no se puede pensar en otra cosa”. Se trata de generar una fascinación hipnótica. Tal como le dijo un cazador achuar a Descola: “Los pensamientos que

ponemos en nuestros *anent* entran en el *wakan* de aquellos a los que invocamos y allí se establecen, como en una casa. Entonces, sin saberlo en realidad, aquellos para los que cantamos quieren lo que nosotros queremos; se pliegan a nuestros pensamientos porque nuestros deseos mismos los habitan” (2005: 136). Mediante este proceso de fascinación, la presa no puede ni moverse libremente. La belleza del canto hace del cazador una suerte de imán irresistible que atrae a la presa.

El conjuro pretende cautivar a la presa como si se tratara de una enamorada. Se evidencian así las relaciones simbólicas que los cazadores jíbaros (y de otras naciones amazónicas) suelen establecer entre la cacería y el cortejo sexual. Las similitudes van de ida y vuelta. Los hombres de las naciones jíbaras cantan *anent* y tocan flautas para seducir a las mujeres. Las mujeres también cantan para enamorar a sus maridos, para que piensen en ellas y no las traten mal⁴². A continuación, transcribo un canto de cacería *candoshi* recogido por Alexandre Surrallés. El canto le fue transmitido por Visa, habitante del medio Chapuri. Según Surrallés, es empleado cuando el cazador experimenta alguna dificultad para acercarse a sus víctimas potenciales. En este caso, está dirigido al pájaro *katamzi*, el tinamú:⁴³

Tinamú, te hablo para que puedas oírme, tinamú, tinamú, tinamú, tinamú
tinamú, tinamú, estás ahí donde te gusta vivir, tinamú, tinamú
tinamú, tinamú, vienes hacia mí, vienes hacia mí,
despliegas tu plumaje (*bis*), tinamú, tinamú
normalmente eres astuto, pero ahora estás sin corazón, sin corazón, tinamú
tu esposo te llama, tinamú, por tu nombre, tinamú, por tu nombre
normalmente eres astuto, pero ahora estás sin corazón, y tu esposo quiere pegarme
quiere pegarme pues tú repliegas tu plumaje ante él,
y rechazas su alimento porque yo te estoy llamando (*bis*),
sales corriendo hacia mí porque estás enamorada (*bis*), tinamú, tinamú
vienes hacia mí, vienes hacia mí, tinamú, tinamú⁴⁴ (Surrallés 2010: 208).

⁴² Cito a continuación el canto de una mujer shuar a su marido, citado por Emanuela Napolitano: “Como una piola (flaco)/ sin poder comer, /flojo y decaído / solo que te sientas. / No sé qué me pasa, mujer, / flojo, muy decaído / estoy sentado / flaco como una piola. / Poco a poco / a mi papito (esposo) / lo hago piola (flaco). / - Bien flojo y decaído / me he puesto - / solo dices. / - Yo que no como- / diciendo preocupado, / mañana al amanecer / solo le hago pensar / a mi mismo papito (esposo)”. (Napolitano 1988: 52).

⁴³ Dentro de la familia de los tinamúes se incluyen 47 especies distintas, ubicadas entre México y la Patagonia. En general, son parecidos a las perdicines y están relacionadas con las estrutiformes, que incluye al ñandú y al avestruz. Al parecer, en los territorios *candoshi* habitan el tinamú chico, el que se caracteriza por la cabeza pequeña y el cuello delgado, tiene el pico curvo, con la mandíbula superior más grande que la inferior. “Hay que decir que el tinamú simboliza para los *candoshi* la seducción entre hombre y mujer. Cuando un hombre quiere manifestar su amor a una mujer, le regala una presa de esta especie, signo que no admite otra interpretación” (Surrallés 2010: 207).

⁴⁴ (Versión *Candoshi*): “Yogororo, yogororo, yogororo, yogororo, yogororo / yogororo, yogororo, vatocharipshino, yogororo, yogororo / yogororo, yogororo, vayamirantarochi, vayamirantarochi,

El canto llega hasta los territorios fronterizos entre los valles y los territorios más elevados, sitios que en lengua candoshi se conocen como *vatocharipshino*, espacios donde al pájaro tinamú le gusta vivir. El pájaro no escucha las palabras, sino que, mediante la vibración del canto, los *pensamientos* del cazador-cantante son transportadas por el aire hasta donde mora el pájaro. En las palabras de la canción viajan los *pensamientos* del cazador, sus intenciones, que llegan hasta la presa potencial con un poder hipnótico. El canto empieza tratando de llamar la atención del pájaro tinamú. En la versión en candoshi (ver nota a pie) no se menciona nunca el nombre del pájaro tinamú, *katanzi*, sino que se hace referencia a él diciendo *yogororo*, que es una imitación de su canto.

Según Surrallés, “todos los encantamientos destinados a favorecer la caza y que, por consiguiente, se esfuerzan en establecer un contacto con el animal en cuestión o con su dueño, empiezan invariablemente por una palabra que intenta imitar la expresión vocal de la especie en cuestión” (Surrallés 2010: 209). Se llama a la presa de forma indirecta, como en este caso, mediante una fórmula estereotipada que imita el lenguaje del tinamú⁴⁵. Si el pájaro fuera nombrado el canto no cumpliría su efecto de fascinación, pues el ave estaría avisada de que es un humano quien la llama. Por el contrario, al imitar su canto, el cazador se camufla, asemejándose él mismo a un tinamú o al *Dueño* de esta especie.

El cazador llama al pájaro, encomendándole a acercarse: “vienes hacia mí, vienes hacia mí”. Cuando los *pensamientos* del cazador empiezan a hacer efecto en el pájaro, éste despliega su plumaje, de la misma manera como hace el tinamú hembra en los ritos de apareamiento cuando oye el canto de su galán. El seductor,

/ ipoxinataronchi, ipoxinataronchi, yogororo, yogororo, / vaponiriatstanta, tamagshartaronchi, tamagshartaronchi, yogororo, / zaraltamtishcha, yogororo, atashaya, yogororo, atashaya, / vaponiriatstanta, tamagshartaronchi, tovtartayaronchi, / tovtartayaronchi, ipoxinayaronchi, posinayaronchi, / vayasonoritsami, tamatongashironchi, vayasonoritsami, tamatongashironchi, / ponangiarollina, ponangiarollina, kamiarollina, yogororo, yogororo, / vayamirantaronchi, vayamirantaronchi, yogororo, yogororo”.

⁴⁵ Surrallés habla de una imitación estereotipada del canto de los pájaros que no es onomatopéyica. Entre otros grupos, en cambio, como los huni kuin, el canto de los pájaros o el gruñido de un mono si es realizado lo más fidedignamente posible. Cuentan Deshayes y Keifenheim que “Dume Taku Bena, uno de los mejores cazadores de Balta, sabe imitar alrededor de 120 gritos de animales” (2003, 37). Estos gritos son aprendidos por los cazadores mediante una observación y escucha atenta de los animales durante sus incursiones al bosque, lo que requiere largos momentos de inacción en los que se permanece contemplando a los animales con todos los sentidos. Las imitaciones onomatopéyicas o estereotipadas, a pesar de sus diferencias, persiguen el mismo fin: ambos buscan que el animal se acerque al cazador inmóvil y oculto, de tal manera que la presa quede a una distancia adecuada del cazador para que este pueda hacer el tiro que asesinará al animal y dará comida (vida) al cazador y su familia.

ya está claro, es el cazador que está cantando y cuando dice que el tinamú está desplegando su plumaje, no sólo indica que el canto ha tenido el efecto buscado, sino que es además una orden al pájaro para que se comporte de esa manera. El canto es, al mismo tiempo, un imperativo y una descripción de lo que está sucediendo. El ave ha perdido control sobre sus actos y responde automáticamente a las órdenes del cazador.

El canto dice que el pájaro está “sin corazón”, *magsharta*. Ya que el corazón es la sede de los *pensamientos*, estar sin corazón es estar sin voluntad ni control de sus acciones. En este estado de arrebató amoroso, el pájaro pierde su astucia y no puede sino responder al llamado seductor. El pájaro ya no hace caso a su esposo tinamú: en vez de desplegar su plumaje ante su canto, lo repliega, pues ya ha encontrado un nuevo amante. Rechaza el alimento que le acerca su compañero (aceptar el alimento que trae un pretendiente es acogerlo como amante; rechazar el ofrecimiento, tiene el sentido contrario). El pájaro, cautivado por el cazador-cantante, huye de su casa y va hacia su seductor, de la misma manera que haría una mujer casada que ha conseguido un amante. El canto de cacería, entonces, es un acto de seducción que busca ganar el corazón del animal para luego lanzar sobre la presa el proyectil mortal.

Según ha contado Reichel-Dolmatoff (1975), las naciones de la familia lingüística tukano hablan de un espíritu que llaman *Vai-mahsë*, *Padre-de-los-animales-de-caza*. Es descrito como una pequeña persona que lleva arco y flecha. Se supone que él mismo es un *maestro visionario*, un *Payé* que ha desarrollado grandes poderes. Vive en una montaña con cuatro puertas que dan a cada uno de los puntos cardinales. En las entrañas de esa montaña está *Vai-mahsë* junto con los animales de caza. Los *visionarios* no pueden llegar así nomás a la casa del *Padre-de-los-animales-de-caza*, sino que lo tienen que hacer por intermedio de un espíritu protector de los *visionarios*, *Vihó-mahsë*, que vive en la Vía Láctea. Los *visionarios* tienen que ascender hasta la casa de este espíritu y conseguir su asistencia. Él los conduce hasta la montaña donde vive *Vai-mahsë*.

Una vez frente a la puerta norte de la montaña, el *visionario* toca, con su maraca ceremonial, tres veces antes de entrar. “¿Qué quieres?”, le pregunta *Vai-mahsë* al *Payé* humano, a lo que éste responde: “Quiero comida”. Entonces deja

entrar al *visionario*. Adentro de la cueva, húmeda y musgosa, está *Vai-mahsë* rodeado de animales dormitando y de espíritus del bosque. “Toma lo que quieras”, le dice el *Padre-de-los-animales-de-caza*. El *visionario* abre una de las puertas, dejando salir a los animales que serán cazados por los humanos. Pero esta operación no puede ser realizada sin al mismo tiempo liberar animales depredadores, como las serpientes y jaguares, y espíritus del bosque que podrán *dañar* a los cazadores. De esta manera, cuando el *visionario* abre las puertas, emergen de la cueva seres que servirán de sustento al ser humano, pero también se emancipan otras entidades que lo depredarán.

El encuentro entre el *visionario* y *Vai-mahsë* es una negociación. En forma de retribución por los animales que van a ser cazados, algunos humanos deben morir. Esto es entendido como un acto de justicia cósmica. No se puede tomar una vida sin dar de vuelta algo en reposición. El *maestro visionario* procura que ninguno de los humanos que irán a morir sea su pariente, aunque es de suponer que esto no lo puede evitar por completo (Reichel-Dolmatoff 1975: 85-86)⁴⁶. El *Padre-de-los-Animales*, entonces, parece ser una deidad de la vida y la muerte. Los seres de los mundos sensibles, sometidos a los procesos transformativos del nacer y fallecer, no pueden prescindir de él.

Entre algunas naciones de la Amazonía occidental, los *visionarios* consiguen las presas de caza para su gente. Según afirma el *maestro visionario* Fernando Piyaguaje, de la nación airo-pao, él era capaz de atraer a las presas de caza al alcance de las armas de sus paisanos: “Llamaba a las huanganas desde la casa del yajé⁴⁷ y acudían a mis palabras; las matábamos cerquita” (Piyaguaje 1994: 51). Como se ha visto, todo cazador debe conocer ciertas técnicas para tener fortuna en la cacería. Algunos seres humanos, habiendo realizado los pasos rituales establecidos por los ancestros, son beneficiados por los espíritus y tienen mayor suerte encontrando presas, gozando así de prestigio en sus comunidades.

Los awajún consideran que un hombre *simbankau* es alguien que los espíritus no quieren y que por un mal sueño o por haber matado, en el pasado,

⁴⁶ Con respecto a los candoshi, Surrallés dice: “Si es cierto que en las etnias que habitan cerca de la región candoshi, como los yagua o los tucano, encontramos la idea de que la caza se concibe como una especie de intercambio entre los hombres y los animales englobado en un sistema más general de intercambio de energía en el seno del universo, entre mis anfitriones, la caza se basa en una ideología que rechaza la idea de ofrecer cualquier tipo de compensación por los animales abatidos” (Surrallés 2010: 206).

⁴⁷ *Yajé*: nombre que recibe la *ayawaska* en ciertas zonas del Ecuador y Colombia.

animales de forma irresponsable, aún sufre de la mala suerte en la caza, sufriendo *saladera* o *bessejemau* (Gualart 1989: 36). Para evitar la mala suerte, algunos cazadores no consumen dulce durante los días de cacería y se abstienen de sexo. En la morada del cazador se evita pronunciar su nombre o la tarea que está próxima a emprender, para que de esa manera las presas potenciales no estén advertidas.

La fuerza depredadora no siempre le viene a uno de natural, sino que tiene que ser ofrecida por los espíritus. Por ejemplo, un joven de cualquiera de los grupos jíbaros que quiera convertirse en un gran cazador, deberá realizar ayunos rituales y tomará *plantas maestras* para incorporar el poder de *Arutam*. Mediante la asimilación del poder espiritual su corazón se ensanchará y llegará a ser semejante a *Etsa*, el sol. Los vínculos con los espíritus deben ser renovados cada cierto tiempo, tal como afirma Alexandre Surrallés para el caso de los candoshi:

Dos o tres veces al año, el cazador que empieza a tener dificultades para encontrar y atraer a la caza se aísla, emprende un ayuno total durante al menos tres días y observa una abstinencia sexual que se prolonga durante una luna. Desde la edad de quince años, los jóvenes empiezan a ayunar para favorecer los encuentros con la caza. Sus padres los incitan a emprender un *magómaama* [búsqueda ritual del Abuelo espiritual donador de poder] cuando los ven caer en una cierta lasitud. El ejercicio comienza por un aislamiento temporal del resto de los parientes, de preferencia en un refugio en pleno bosque o mejor en medio de los aguajales. Las primeras veces, los jóvenes cuentan con la ayuda de sus mayores si estos ya han experimentado en varias ocasiones estos ejercicios y dominan así su desarrollo y sus consecuencias. Pero en un primer momento, la función del maestro de ceremonias es sobre todo instruir al iniciado sobre el aprendizaje del vasto corpus de encantamientos mágicos dirigidos hacia todas las especies de caza que el cazador acostumbra a abatir en este ecosistema (2010: 312).

Un detallado conocimiento de cada especie, de cómo moverse en la selva y de cómo utilizar las armas, no basta. Un cazador se ve en la obligación de hacer un uso trascendente de sus facultades perceptivas para establecer una “conexión” con los mundos supra-sensibles. Los ayunos rituales buscan, entre otras cosas, que los sacrificios realizados conmuevan a los espíritus, haciendo que se manifiesten y el cazador pueda incorporar su fuerza. Los jóvenes candoshi deben empezar con estos rituales desde que empiezan a pensar en unirse a una pareja y formar una familia que deberán alimentar con los productos de su destreza en la caza.

Los relatos huni kuin hablan de unos seres enanos del bosque a los que se les llama *Shomani*. Estos llevan arco y flecha, dando gala de su gran disposición

para la cacería. Tienen una percepción que difiere de la de los humanos. Para ellos, los caparazones de cangrejo son hachas de bronce y los caparazones de tortuga son hachas de fierro; lo que para nosotros es un pequeño fuego provocado por la combustión de dos hojas, para ellos es una gran hoguera; lo que ellos perciben como una gigantesca vara, nosotros lo vemos como una liana (D'Ans 1975: 266-270). Estos pequeños seres molestan a los humanos robándoles las presas que han cazado y son capaces de vengarse de las personas que, por algún motivo, los atormentan; pero también pueden ayudar a quienes lo precisan.

Así sucede en el relato huni kuin sobre las desventuras de *Roankaya Banë*, de quien se dice que era un hombre torpe incapaz de traer a su casa una sola presa de cacería. La mujer de *Roankaya Banë* era muy hermosa, lo que sin lugar a dudas parece una contradicción para los *pensamientos* de las comunidades cazadoras, que miden la destreza viril por la habilidad de caza; se supone que las bellas mujeres deben tener por maridos a cazadores diestros. La mujer le reprochaba su ineptitud. *Roankaya Banë* pasaba momentos de tensión cuando llegaba con las manos vacías, tal como sucede con los cazadores ineptos de hoy.

El cazador sufre grandes exigencias por parte de su familia. Las escenas de acogida en la casa, cuando el cazador llega sin carne, suelen ser dramáticas, sobretodo, “cuando esto se repite varias veces seguidas. Los niños se tiran al suelo, gritan en alta voz a su padre que no vale nada; la mujer por su lado se refugia en un mutismo que no deja al hombre ninguna esperanza de ser acogido como amantes” (Deshayes 2003: 73). El hombre tiene la responsabilidad de traer carne de cacería. Aquel que no puede cumplir con esta obligación “no vale nada”. Es despreciado por su mujer, la que ni siquiera le dirige la palabra. Es imaginable que la angustia y la desesperación de *Roankaya* iban en aumento. Pero, a pesar de su mala fortuna, no dejaba de internarse en el bosque; sentía un penetrante deseo de satisfacer las necesidades de su mujer y ganarse su respeto:

Un día, se fue al bosque, y como descubrió un lugar lleno de semillas de palmera caídas por tierra y semi roídas por los animales, se empeñó en construir un masaputo. Vendría al día siguiente a esconderse allí para matar a todo plumífero y animal peludo que se aproximase a probar las semillas esparcidas por el suelo.

Al día siguiente, muy temprano, agarró la trocha hacia su masaputo, preguntándose qué podría impedirle esta vez tener éxito en la caza. Llegó. Dentro de su masaputo lo esperaba una sorpresa: un minúsculo hombre se tenía de pie, armado hasta los dientes.

- ¿Quién eres? ¿Qué haces en mi masaputo?, preguntó RB.

El enano no respondió; le hizo un ademán de callarse.

- Pero, ¿qué es esto? Vamos, ¡fuera!

El enano seguía sin responder, multiplicando gestos apaciguadores.

-Esto sí que es el colmo... ¡Vete! Es mi masaputo, después de todo. Anda a hacerte el tuyo si quieres cazar.

-¡Shit!, susurró el hombrecito, dejándole entender que los animales estaban por llegar.

Entonces RB se dio por vencido: no tenía sentido gritar a uno que no quiere escuchar. Moviéndose, se sentó en el fondo del masaputo para mirar lo que iba a suceder.

A decir verdad, no tuvo ocasión de aburrirse. Llegaron los sajinos y ¡Chak! ¡Chak! Dos flechas partieron sucesivamente del arco del hombrecito. Otros tanto jabalíes quedaron sobre el sitio antes que los demás se alertaran y huyeran al desbande. RB vio entonces como el enano salió del masaputo y, con gran esfuerzo, arrastró los animales al pie de un árbol para despejar el sitio frente al masaputo.

Cuando el pequeñísimo cazador volvió a tomar posición en el masaputo, con la misma rápida eficacia, mató a otros animales que se acercaban por allí. Ya había formado un gran montón al pie del árbol cuando depositó un par de trompeteros. Después de contemplar satisfecho esa montaña de carne, dirigió súbitamente la palabra a RB:

- Amigo, sal de allí para que podamos conversar. ¿Cómo te llamas?

- Mi nombre es Roankaya Banë, dijo el hombre saliendo a gatas del masaputo.

-¡Ah! Yo también soy Banë, Kakantasho Banë, le respondió el enano.

-¿Cuál de los dos es mayor?, se interrogaron ambos enseguida. Para despejar dudas, cada uno se arrancó un vello del pubis y lo compararon. Vieron que el del enano era todavía tierno; concluyeron que el mayor de los dos Banë era RB, el hombre.

- Entonces, tú eres mi hermano mayor, declaró KB, el enano.

-Mira, voy a hacer algo por ti. Lleva todo este mitayo, y para que crean que tú has sido el cazador, hunde tus flechas en los agujeros hechos por las mías. Empápalas bien con la sangre de todos esos animales.

Enseguida el buen hombrecito le explicó que era un Shomani, un duendecito del bosque. Desde hacía mucho tiempo había escuchado como los otros hombres se mofaban de su homónimo Banë, el famoso bueno-para-nada, ese inútil. Le aseguró que no podía continuar así. En adelante, esperaría a su hermano mayor en el bosque, cazaría para él y le entregaría su mitayo a fin de que ya nadie hablase mal de él. Pero no debía decir ni una palabra a nadie, bajo pena de sobrevenirle una gran desgracia.

La vuelta a RB al pueblo fue triunfal. Todos se preguntaban cómo se había arreglado para matar tantísimas piezas ese torpe incurable.

- No hay duda: debe haber encontrado algún embrujo a base de lianas o de serpientes para volverse de un día a otro un soberbio cazador

(D'Ans 1975: 263)⁴⁸.

Como se ve, el cazador torpe tenía un conocimiento sobre el terreno y los comportamientos de las especies. Reconocía la cercanía de los animales gracias a las semillas de palmeras semi-roídas. Sabía además que acudirán al día siguiente a

⁴⁸ Tengo noticias de un relato candoshi muy similar recogido por Surrallés (2010: 170). La mayor diferencia es que en este relato no es un enano *Shomani* el que ayuda al cazador, sino *Illi*, el principal *Dueño-de-los-Animales*.

ese lugar para alimentarse. Es evidente que esto sólo lo puede descubrir porque conoce el monte y presta atención a los rastros dejados. Conoce, además, cual es la técnica adecuada para cazarlos: construir un pequeño albergue *masaputo*, en el que pueda esconderse y disparar a los animales. *Roankaya Banë* posee los mismos saberes que el resto de cazadores; sin embargo, llega con las manos vacías a su casa. Como su torpeza en la caza es manifiesta, se puede concluir que este conocimiento técnico no es suficiente. ¿Qué le está faltando para ser un buen cazador? El relato hace evidente que carecía de un ayudante espiritual.

Según los huni kuin, los productos de la cacería deben ser compartidos entre parientes. Cuando se trae un gran animal de la selva, como una *sachavaca*⁴⁹, el núcleo familiar se queda con la carne necesaria y el resto es compartido con las familias aliadas. No se acumulan y preservan los sobrantes. Los huni kuin, aunque conocen la técnica de ahumado de la carne para conservarla, “consideran esta práctica como de gran mezquindad” (Deshayes 2003: 80). Es interesante notar que, según el relato citado, esta ley que obliga a compartir lo cazado se establece incluso entre humanos y espíritus del bosque: es porque hay un vínculo de parentesco entre ambos, que el *Shomani* decide ayudar al hombre.

Cuando *Roankaya Banë* llega a casa cargado de carne no es necesario que divulgue la existencia de su nuevo aliado para que los demás sospechen de que debe haber recurrido a una técnica mágica para desarrollar súbitamente la buena fortuna en la caza. Todos piensan, entonces, que existe una relación entre capacidades *visionarias* y cacería. El cazador mantiene una relación íntima con este espíritu. Como dice el relato, no debe hablar a los demás de esta relación, sino mantenerla para sí mismo, pues de lo contrario perderá la asistencia espiritual.

Los cazadores jíbaros son recurrentemente visitados por sueños que se consideran augurios favorables para la cacería. Estos sueños son llamados *kuntuknar* por los shuar. Estas imágenes oníricas deben ser interpretadas al despertar para hallar su significado augural. Los hermenéutica achuar de los sueños, según dice Descola, busca los significados siguiendo una inversión del contenido

⁴⁹ La *sachavaca*, cuya traducción literal de la lengua *runasimi* sería vaca de monte o salvaje, es el tapir amazónico (*Tapirus terrestris*), una especie de mamífero perisodáctilo. Viven cercano a los pantanos o ríos, siendo excelentes nadadores, aunque también se mueven con rapidez en tierra firme.

manifiesto. “Así, soñar con una mujer de buen cuerpo que invita al coito exhibiendo su sexo o con una masa de personas que se bañan ruidosamente en la ribera anuncia un encuentro con pecarís de labios blancos” (2005: 111). La presa que se irá a asesinar se muestra de manera indirecta; distintos personajes exponen características parecidas a las de la especie animal o al modo en que debe ser consumida. Mediante estas similitudes y paralelos, el cazador conoce qué presa buscar y dónde será el posible lugar de encuentro. A continuación, cito ejemplos de sueños propiciatorios de la cacería y su posible interpretación, según Tukup’:

Sueños de suerte en la cacería...

- Sueñas que en el agua se encuentra sentada una mujer riendo y mostrando los dientes gruesos y anchos. Al día siguiente verás la danta en el río, doblando la nariz, pelando la boca, como suelen hacer las dantas⁵⁰...
- Sueñas que encuentras un niño gordo que está bajando en el río, tú le coges y te quedas mirando, al día siguiente matarás guanta⁵¹ metido en el río...
- En el sueño tomo jugo de esas hierbas que son amargas, como el ayahuasca, etc. Ese sueño significa que al día siguiente mataré guatusa, porque la guatusa tiene las tripas amargas, por eso es ese sueño. Es un sueño bueno, de suerte en la cacería...
- En sueños tengo en mis manos una corona hecha toda con plumas rojas; la observo detenidamente. Tengo por seguro que al siguiente día cogeré pescados y les sacaré las branquias para hacer ayampacos o simplemente tendré que jalar esas branquias. Si sueño, así es bueno ir de pesca porque tendré buena suerte...
- Sueño la carabina nueva, la veo, estoy teniendo el tubo de donde sale o por donde se mete el cartucho y allí me despierto. Significa que al día siguiente el perro meterá al sajino en un hueco; para cerrarlo veo bien el hueco...
- En sueño toco un pedazo de mutis (ollas), estos pedazos suelen ser cóncavos. Significa que al día siguiente mataré armadillo⁵² y sacaré el caparazón, por eso ese sueño. Vale salir de cacería si he soñado esto (1997: 84-86).

La hermenéutica onírica establece correspondencias entre dominios opuestos: por ejemplo, soñar con una corona hecha con plumas de pájaros, pasa a significar que el soñador puede tener éxito en la pesca. Lo humano y lo animal, lo aéreo y lo acuático, las actividades de los hombres y de las mujeres, lo alto y lo

⁵⁰ *Danta*: *sachavaca* o tapir amazónico.

⁵¹ *Guanta*: pequeño mamífero, roedor, de hábitos nocturnos y gran cazador. Se alimenta de frutas, semillas, insectos y pequeños vertebrados. Es un animal muy buscado por el alto valor nutritivo de su carne.

⁵² Armadillo: mamífero que se caracteriza por tener un caparazón dorsal formado por placas yuxtapuestas, ordenadas en filas transversales, con cola larga y extremidades cortas. También recibe el nombre quechua de *khirkinchu*.

bajo, pasan a significar su contrario en la interpretación. Estos sueños que anuncian suerte en la cacería son comunes a buena parte de las naciones amazónicas. Así mismo, parece ser bastante extendida la estrategia interpretativa de inversión de los contenidos manifiestos para poder hallar el sentido oracular.

Es difícil descubrir reglas fijas de cómo opera esta hermenéutica. Los interpretadores son intuitivos, nutridos de sus experiencias prácticas y de sus comprobaciones (tales sueños condujeron a tales resultados). Los sueños de buena suerte en la cacería señalan las relaciones que ha de establecer el humano con su entorno, hechos potenciales que pueden acontecer si el cazador ejecuta las acciones correspondientes. Recibir la visita de estos sueños es fundamental para que el cazador tome su arma y se interne en la selva.

La acción depredatoria, entonces, comienza antes de que el cazador salga del hogar y se interne en el bosque; la cacería debe ser desencadenada por la visita del augurio. El sueño no garantiza, por sí mismo, el éxito en la cacería: todo cazador debe tener un conocimiento elevado del comportamiento animal, de sus olores característicos, de los lugares que frecuenta y los frutos que ama. Pero, si bien el sueño no basta para asegurarse el éxito, sí es un requisito. Por eso, estos sueños son buscados y se alienta su presencia mediante distintos métodos, como la repetición de cantos propiciatorios antes de dormir, la toma de *plantas maestras* o practicando la abstinencia sexual⁵³.

En tanto muchas comunidades de la Amazonia occidental empiezan a desarrollar una dependencia de la economía de mercado, la cacería se vuelve menos frecuente. La tala de árboles y las actividades ecológicamente irresponsables de las industrias extractoras de la región, alejan a los animales y vuelven la cacería una actividad penosa. Los territorios de caza se hallan cada vez más lejos de los centros poblados. Si las naciones indígenas abandonan la cacería (como viene sucediendo), por lo menos una parte de los sueños augurales habrán dejado de cumplir su antigua función y su significado se alterará significativamente.

La necesidad de establecer vinculaciones con los *Dueños-de-los-animales-de-caza*, se preservó en la Amazonía occidental hasta hace poco; aún persiste, aunque debilitada, en las comunidades alejadas de las vías principales de penetración. Según Piaguje, “se pierden los ritos. Las personas al salir de cacería

⁵³ Según Descola, “se atribuye a los placeres carnales el alejamiento de los sueños y el impedimento a los espíritus de dar sus consejos” (2006: 121).

realizaban las palabras con las que los curanderos los habían instruido y no faltaba la cacería. O para la defensa de las culebras. Eso se va perdiendo” (1994: 206). Los cantos para atraer animales dejan de cantarse cuando no hay presas que atraer. Así mismo, si desde antiguo se ha considerado que los *maestros visionarios* de la Amazonía occidental conversan con los *Dueños* de los animales y de los árboles, alejarse de árboles y de animales marcaría una distancia frente a las prácticas antiguas de los *visionarios*. Ante esta situación, habrá que ver si los *maestros visionarios* son capaces de usar su creatividad para resemantizar los *relatos ancestrales* y seguir contribuyendo para que las prácticas humanas busquen establecer cierto equilibrio con sus territorios.

Sin lugar a dudas, el trabajo de los *maestros visionarios* de la Amazonía occidental ha ido y sigue yendo más allá de propiciar las actividades de cacería, por lo que las *sendas visionarias* no se encuentran en peligro de extinción definitiva. Según el Dr. Jacques Mabit, del centro terapéutico *Taki Wasi*, los *visionarios* “tienen que adaptarse a esta nueva situación, pues las transformaciones culturales son irremediables”. Ciertos conceptos son reformulados y *actualizados*. El *maestro visionario* Senen Pani, por ejemplo, ha emprendido una búsqueda consciente de adaptar las concepciones heredadas de sus antiguos, para que éstas sean más pertinentes al contexto de vida de sus pacientes y discípulos. Sin embargo, como él mismo expresa, no se puede perder el respeto reverencial que los *visionarios* deben al monte, a las plantas, a los árboles y a los espíritus.

Las *plantas con poder*, según dice el *maestro* Senen Pani, guardan secretos medicinales y una gran sabiduría; son un regalo que los espíritus donaron a los humanos, siendo mediadores para poder acceder a los mundos supra-sensibles y sus conocimientos. Senen Pani pone hincapié en que, para hacer una medicina *legítima*, la *ayawaska* debe provenir de la selva, donde crece con toda su fuerza y sabiduría (este tipo de *ayawaska* es designado, en shipibo, con el nombre *nicamea nishi*, cuya traducción literal será “liana del monte”). Además, encomienda a sus discípulos a que *dieten* alejados de los centros poblados, en el *centro* del monte, respetando a los espíritus. Ir al monte con respeto, en busca de conocimiento, es considerado necesario; es internarse a la matriz de la ciencia médica e iluminativa de los *visionarios* de la Amazonía occidental

A pesar de los cambios culturales dramáticos que experimentan las naciones de la región, mucho de sus *saberes ancestrales* parecen aún ser pertinente para las

realidades contemporáneas. El respeto que estas naciones han tenido hacia todos los seres vivos y la necesidad de depredar equilibradamente, tiene mucho que enseñar a la civilización *moderna*, la cual, debido a su irrespeto y a su depredación sin freno, está poniendo en riesgo la diversidad vital de la región amazónica. Los *saberes ancestrales* señalan que no se debe depredar por el gusto de matar seres vivos o para acumular bienes, sino para compartir lo que el bosque ha prodigado. Es en la generosidad del compartir lo depredado que el asesinato de animales cobra sentido.

La persona magnánima prueba su cercanía con los espíritus y la amplitud de su corazón. Quien comparte sus presas con los demás, es querido por su pueblo y considerado líder, alguien que busca el bienestar común y puede guiar a la comunidad por la senda *legítima* del *buen vivir*. Poder compartir abundante carne de caza con los parientes e incluso con comuneros lejanos, es indicio de que ese cazador tiene buenas relaciones con los espíritus. Según Gray, “un líder político es alguien que usa su generosidad dentro de los límites de la aceptabilidad espiritual. Si es demasiado mezquino, será acusado de brujería; si es demasiado generoso, el mundo del espíritu lo puede atacar por excesiva explotación de recursos” (2002: 233). El poder político queda regulado por estos *Dueños* espirituales, puesto que ningún cazador tiene el derecho de matar ilimitadamente animales para seguir ampliando su influencia. De tal manera, nadie llegará a ser omnipotente.

La depredación no remite únicamente a la agresión, al asesinato, a la destrucción, pues es también un acto de producción, de creación, de sustento. Depredación y creación no se niegan, sino que se complementan, de forma casi indivisible. Unos tienen que morir para que otros vivan. Tener derecho a depredar también implica cumplir con el deber de hacerlo responsablemente, respetando la propia espiritualidad de los animales y a los *Dueños* que los protegen. El cazador que mata por la necesidad de nutrir a sus parientes, con generosidad, recibe la asistencia de los *Dueños-de-los-Animales*. No debe temer una posible venganza, pues no ha transgredido el equilibrio.

1.3 *El guerreo de los valientes*

Mataron a mi pariente... ¿por qué tenían que hacerlo?
Así andaba pensando.
Mataré Sajup. Yo me dije. Y, al dispararle yo
los hijos de Rogelio se desplomaron en silencio.

Yo le había advertido. Él (Sajup) me esperaba
sabiendo que yo era su enemigo.
Ambos moriremos – yo le advertí.
¿Acaso era el único que no sabía
que yo, bebido el masato, reunida mi gente,
venía contra él?...

Ahora peharemos, pensé entonces. Ahora pelearé.
Ahora él, a su gente aguardando en el camino, reúne.
Yo también al camino saldré.
Nuestras fuerzas tendremos que medir (Guallart 1989: 221)⁵⁴.

Los tiempos de rivalidades y luchas imponían férreas restricciones a la vida de los pueblos guerreros. Los movimientos se veían limitados por el peligro constante de ser atacados. Se interrumpían los circuitos de intercambio de bienes y las visitas obligadas a los parientes distantes. El temor a un asalto súbito atrincheraba a las familias en sus casas. El acceso a los huertos y a las presas de caza menguaba. Incluso la satisfacción de las necesidades naturales se volvía una empresa peligrosa, pues nunca se sabía en qué momento saltarían sobre su víctima los guerreros enemigos. La satisfacción de los deseos carnales era casi imposible.

Las casas se sobrepoblaron por los guerreros y sus parientes, obligados a convivir para la defensa mutua. Entre los jíbaros, habituados a una vida dispersa y autónoma, resultaba penoso el compartir la intimidad del hogar con otros durante periodos que podían durar meses, sometiendo su libertad de acción a las exigencias de la defensa conjunta. Las naciones amazónicas solían ensalzar la fuerza de sus guerreros, comparados con fieros depredadores del monte, como el jaguar. Sin

⁵⁴ Versión original, en lengua awajún, recolectada por Guallart. “Yatsuj mantuamtai. ¿Wagka mantuawa? Tusanua tusanua waketu nuna (ter). ¡Wika maatjai-timajai. Rogelio uchijina: “pajat!” ipatin, “chi, chi, chit... mitkasuán “pujut” ajunkamijai. / Wii niisha minitagta timayajai (bis) shiwaj najagkawa apita./ - ¡Mai besejtajai! – timayajai. Uchuchina ijumsán, sutu uwasnuwa, wika wemayajai. ¡Nigka antatsuapi?! - Ii yajá – timajai (bis). Nina mashmajai, timayajai. Niinun maatjai – timajai. Wainak maayawa tusanu tusanu tusanua./ Yatsuchijun mantujtua atsantú pujuttaman. Juwatkinuwa, uchuchijijai amukmajai amukjash timajai. Untsu uwetjautsun atsantaku. / Yamai dekapdaisatjai. Yamá junta, yamá junta, dakainak dakainak tuwinawai nuwa. Wisha juwatkitajai, dekapdaisatjai dekapdaisatjai”

embargo, las restricciones marciales no eran codiciadas. Las guerras de venganza, muchas veces motivadas por rivalidades familiares heredadas, estallaban de forma inevitable, pero no eran siempre anheladas.

Los miembros de las comunidades indígenas de la Amazonía occidental buscan, por lo general, procurarse una vida tranquila entre los parientes. Prima el respeto por la libertad de cada uno de los miembros de la comunidad. Las muestras de cuidados y afectos, dando continuas pruebas de generosidad, compartiendo esfuerzos y alimentando la amistad con *buenas palabras* y la colaboración mutua, demuestran que incluso entre las naciones amazónicas de fuerte tradición guerrera, como los jíbaros, se realizan grandes esfuerzos para preservar los vínculos de afinidad y parentesco. Los que están relacionados se prodigan cuidados y se ayudan en las vicisitudes, caminando juntos hacia la muerte.

De una pequeña chispa de enemistad, puede surgir un fuego que incinere la comunidad. Todo hombre cazador es un potencial guerrero que posee las armas y el saber técnico para asesinar a otro. Si la enemistad brota, las consecuencias pueden ser fatales. Cuando una hostilidad separa a los hermanos, ésta trata de ser revertida. Los grupos jíbaros usan incluso cantos *anent* para tranquilizar a quien se siente ofendido y no quiere escuchar palabras de conciliación. Apaciguar las enemistades también puede exigir apelar a los mundos supra-sensibles. Se afirma que mediante los cantos mágicos, la fuerza de los *pensamientos* del cantante podrá atemperar el ánimo de su pariente, haciendo que el afecto vuelva a instalarse entre ellos. Cito a continuación un canto *anent* para recobrar la amistad entre dos hermanos enfrentados. Este canto fue recogido entre los awajún por Guallart, pero propongo la traducción hecha especialmente para este trabajo por Etsa Tsajuput:

De espaldas no me mires
 Mírame de frente, de frente
 De espaldas no me mires, insísteme hermanito
 Diciéndome hermano, hermano, insísteme hermanito
 Diciéndome hermano, hermano.
 Me estás pensando en el atardecer del sol,
 Te sientes dolido por no haber comido.
 Piensa, piensa en mí
 Diciendo hermano, hermano.
 Arréglate con achote cuan valiente. Yo, yo.
 Soy bolsito de mi hermano
 camisita de mi hermano soy
 Hermano, hermano de frente lo diré

Hermanito cántame así.⁵⁵

El canto ha sido dirigido a un hermano que anda molesto y ofendido con el cantante. Le ha vuelto la espalda y no quiere mirarlo de frente. “*Tuntupeam tuntupeam dijsaipa*” / “De espaldas no me mires”. Dar la espalda a alguien tiene una especial connotación para los jíbaros. Entre los miembros de estas naciones, con ocasión de una visita, se establecen largas conversaciones rituales. Éstas son llamadas *tasánomaama* por los candoshi, que significa literalmente “estar cara a cara” (Surrallés 2009: 180). Cuando los visitantes llegan, tanto el dueño de casa como sus visitantes tienen los rostros pintados con achiote. Sucede un largo periodo en el que se miran y repiten el diálogo ritual, afirmando que los parientes siempre deben visitarse, mostrarse respeto y buena voluntad, renovando alianzas.

Según Surrallés, “una vez acabado el diálogo, se instala un clima de confianza que permite la acogida de los visitantes y el desarrollo de la fiesta que se dará en su honor y durante la cual el masato correrá a raudales” (2009: 192). Dar la espalda a un pariente es una señal de que no se quiere dialogar, pues se ha perdido la seguridad en sus intenciones. Cuando el cantante pide a su hermano que vuelva a darle la cara (“*Detsepeá detsepeá dijsakia*” / “Mírame de frente, de frente”), le está diciendo que retomen el diálogo ritual, para luego emborracharse con el *masato* y que la confianza vuelva a emplazarse entre ellos.

La magia del canto trata de revertir una situación que se experimenta como intolerable. La ira que se ha instalado entre los hermanos, según dice este *anent*, destruye la felicidad de quienes la experimentan. No pueden comer tranquilos los alimentos. “*Inantuá inantua wajakum yujumká yuwashmaunuma*” / “Te sientes dolido por no haber comido”. Ya que los jíbaros suelen compartir sus alimentos con otros, y que en ese compartir se fortalecen los vínculos, no poder comer es negar la sociabilidad y la vida misma, en última instancia. La enemistad entre

⁵⁵ La traducción de Guallart es la siguiente: “No me vuelvas la espalda / de frente mírame.../ ¡Hermano, hermano, vuelve a hablar conmigo! / Al hacer mi conjuro, cuando el sol va cayendo / si me sigues odiando, tu comida tranquilo / nunca podrás comer. / Piensa en mí, con cariño hermano, hermano; / pon achiote en tu rostro. ¡Alégrate! / Yo lo digo, lo digo conjurando: / seré cercano a ti, como el wampach, / cual tu camisa misma, íntimo a ti seré. / ¡Hermano, vuelve a conversar conmigo!” (Guallart, 1989: 68). La versión original en lengua awajún es la siguiente: “*Tuntupeam tuntupeam dijsaipa (ter) / Detsepeá detsepeá dijsakia (ter) / Tuntupeá dijsaipa, yatsuchijúá awátikia (bis) / Yatsuju yatsuju awatakum, yatsuchjuá awatikia / yatsujuá yatsujuá awatakum. / Etsa akaemaununmá anentaimtsume. / Inantuá inantua wajakum yujumká yuwashmaunuma. / Minaig minaig anentaim wajakia (ter) / Yatsujuá yatsujuá wajakume. / Pisú ipakchiyá sháutu usumsakia. Wikaya wikaya. / Yatsuju wampachitajai (ter) / yatsujú kutugchitajai (ter) / Yatsujú, yatsujú jímajua awagtatjai (bis) / Yatsuchijúá awatikia.*”

hermanos mata un poco a cada uno de ellos. Quien odia a su hermano ya no puede alimentarse sereno; la infelicidad y el odio lo carcomen por dentro.

En lengua candoshi este tipo específico de cantos recibe el nombre de *Yobsapani*: “este término procede de yobsa (achiote) porque al utilizarse como pigmento en las pinturas faciales simboliza las relaciones humanas, entre otras cosas por ser imprescindibles en las visitas” (Surrallés 2009: 308). El cantante anhela que la amistad se retome entre él y su hermano y que vuelvan pronto a visitarse, pintados los rostros con achiote, como enseñaron los antiguos. “*Pisú ipakchiyá sháutu usumsakia. Wikaya wikaya*”/ “Arréglate con achote cual valiente. Yo, yo”. El cantante testimonia la fuerza de sus propios *pensamientos* mediante la reiteración del yo, lo que asegura el efecto mágico del canto.

Gracias a esa magia los hermanos volverán a ser íntimos, cuando eran cuerpo del mismo cuerpo. Afirma que él es la bolsita *wampach* de su hermano, pues estas bolsitas son llevadas por los hombres a donde vayan. Asegura que es la camisa de su hermano, siempre pegada a su cuerpo. “*Yatsujú kutugchitajai*” / “camisita de mi hermano soy”. El canto da testimonio de cómo estas naciones, que dan gran valor a sus guerreros, temen el surgimiento de conflictos, no los consideran deseables y tratan de revertirlos, incluso por medios espirituales. La buena convivencia y la paz parecen ser valores extendidos en la región.

¿Por qué se empuñaban las armas? Según los grupos jíbaros, cuando alguien ha sido asesinado por un guerrero, el espíritu de la víctima demanda que una cuota de sangre sea derramada como compensación a la suya. Quien asesina lo hace sabiendo que existirá alguien que vendrá a tratarse de cobrar la ofensa. El matador entra entonces en un círculo de venganza, que los achuar llaman *numpa tamash*, que puede ser traducido como “deuda de sangre” (Descola 2005: 154). Deberá pagar con su vida el asesinato cometido. Se asegura que el espectro de la víctima no dejará tranquilos a sus parientes hasta que ellos desplieguen la represalia contra su asesino. La sangre derramada clama por justicia más allá de la muerte.

La comunidad entera sabe que el desagravio tiene que llevarse a cabo y nadie condena esta violencia. Quien debe vengar a un pariente no encontrará reposo hasta obtener la reposición por la muerte de su ser querido. “Lo que hay que hacer es equilibrar, buscar al culpable y hacerle pagar lo que ha hecho, al hacerle pagar,

la otra familia sufre también, con eso se restablece la justicia y se equilibra el estado emocional de las dos familias” (Jimpikit 1987: 136). La sangre debe ser pagada con sangre y hacer valer este principio es la obligación de todo hombre, de todo guerrero, y es lo que la comunidad entera espera que se haga. El círculo violento de la venganza somete a los guerreros al eterno retorno del enfrentamiento.

Los varones entienden que vengar el asesinato de un pariente es parte de las responsabilidades atribuidas a su género. Como dice un canto awajún recogido por Guallart (1989: 212): “*¡Uchiti! Nagki imaja tusán, jintá wetajum beset iikmatjuktajum*”. La traducción, según Tsajuput, sería: “Sabiendo, muchachos, de las exigencias de la lanza, les exhorté ir al camino para hacer la justicia”. Las lanzas tienen sus propias exigencias, que han sido juradas entre los guerreros de un mismo grupo, prometiendo defenderse unos a otros y resarcir la muerte de cualquiera de ellos. Quien pretenda eludir esta responsabilidad, dejaría de ser un varón digno de respeto que puede acostarse con su mujer y tener hijos. Demostraría tener un corazón pequeño⁵⁶ y timorato, incapaz de tomar resoluciones y sin la madurez para cumplir con sus obligaciones. Expresa ser débil ante los otros y no impone respeto; cualquiera puede pensar en atacar a su familia sin sentir riesgo alguno. En cambio, el hombre de *gran corazón* quiere vengar a sus parientes sin dilación y siempre se muestra listo a emprender una expedición punitiva. Sólo cumpliendo la venganza vuelve el guerrero a sentirse emancipado, estado emocional que recibe el nombre de *ankan* en la lengua achuar, “desligado de toda obligación”. Cito a continuación un *atsanmamu* masculino (canto de desafío), recogido por Guallart:

La muerte de los míos no he olvidado. No la olvidé.
Yo también soy varón, como lo es él.
Órganos de varón yo también tengo...
-Por eso me he casado, porque macho yo soy
-anda diciendo.

Acaso a mí, ¿del lecho conyugal al levantarme
mi mujer me avergüenza?
-¡Soy más valiente que él!-está diciendo-
¡Que me aguarde, allá iré; peharemos! (Guallart 1989: 222)

⁵⁶ Según Surrallés, “el que tiene un corazón pequeño es un personaje despreciable que manifiesta su carácter veleidoso especialmente cuando se le llama para vengar la muerte de un pariente. Busca todos los pretextos posibles para escapar a su deber de venganza incluso a sabiendas que con ello pone en peligro a sus hijos... El corazón pequeño lleva una vida prosaica, apegada a valores execrables: puede por ejemplo embriagarse mientras la viuda de su hermano llora por el destino de sus huérfanos” (2009: 96-97).

Las mujeres jíbaras esperan que sus esposos cumplan sus responsabilidades con resolución y valor. El esposo no debe temer a las armas de los enemigos y debe comportarse como un jaguar en el combate. El prestigio de la familia está en juego. Cuando un guerrero parte a un enfrentamiento, la mujer se queda en casa sabiendo que posiblemente su marido no regrese de un choque en el que un grupo de hombres se enfrenta a otro en igualdad de condiciones. Si el grupo de su esposo sucumbe, es posible que los enemigos lleguen hasta ella para raptarla y hacerla mujer de otro. Sin embargo, si su marido olvidara la muerte de los suyos y no cumpliera su obligación, ella no podría estar orgullosa de él. Hay que arrojarle al combate para poder vivir una existencia digna.

Partir en una expedición de guerra no depende meramente de la decisión humana. Así como los cazadores requieren de un sueño de buen augurio para salir de cacería, en el caso de los guerreros es igualmente necesario que los espíritus protectores del grupo se hayan manifestado en *visiones* y sueños, prometiéndoles éxito en la pelea. Cuenta Surrallés que, entre los candoshi, las expediciones siempre son organizadas por dos hombres poderosos, *koraka*. Estos *koraka* van de casa en casa para buscar a sus aliados, conversando con los hombres aptos para combatir. No todos los que tienen la edad y el estado físico necesarios para la guerra son convocados. Es indispensable que las *visiones* que estos hombres han tenido auguren que se comportarán con valor en la pelea y que derrotarán al enemigo. Si un guerrero parte sin confesar haber tenido una *mala visión*, no sólo comete la imprudencia de exponerse a una muerte segura, sino que también realiza un acto egoísta, pues su *mala visión* estaría poniendo en riesgo al resto del grupo también⁵⁷.

Los dos *koraka* inician entonces una rueda de consultas entre los aliados potenciales con el fin de reunir los mayores efectivos posibles. De casa en casa, se interesan por los hombres que poseen una buena visión *arutam* [abuelo espiritual donador de poder] obtenida en su último *magónaama* [búsqueda ritual de poder espiritual]. La pregunta carece de toda ambigüedad: *¿qué visión has tenido?* preguntan los jefes de guerra para decidir enrolar a un guerrero en su tropa. Es preferible haber tenido una visión de jaguar o de anaconda y dar prueba de una determinación sin fisuras. Algunas visiones de las especies consideradas menores, el ocelote por ejemplo, sospechosas de debilidad pueden ser rechazadas por los *koraka*, quedando entonces descartado el candidato [...] [Una vez reunidos

⁵⁷ Según Mader, “antes de un ataque se analizan cuidadosamente los sueños. Así, por ejemplo, un guerrero que ha tenido un sueño mesémamu, por el cual sabe que sus fuerzas han sido influidas por otro individuo, no participará en la incursión, pues si lo hiciera no sólo estaría en peligro él mismo, sino todo el grupo” (1999: 207).

los guerreros en la casa del líder principal, los *koraka*] preguntan una vez más si alguien ha tenido un mal sueño. Los jefes van a hacer la pregunta solemnemente precisando que la mentira puede poner en peligro la vida de los demás. Al que confiesa haber tenido una mala visión le piden que se retire (Surrallés 2009: 262-263).

Los guerreros tomaban *nantem*, nombre jíbaro de la *ayawaska*, o fumaban tabaco, tratando de provocar estas revelaciones. Un guerrero que tuviera malos sueños antes de salir en una expedición de venganza, fumaría buenas cantidades de tabaco o tomaría *ayawaska* hasta que los augurios le resultasen propicios. Sólo así quedaba convencido de que los espíritus estarían de su lado. Tukup' da testimonio de un sueño, conseguido tras fumar tabaco, en el que un espíritu vaticina un buen resultado en el guerro: "Este es un sueño buscado; me duermo fumando el tabaco. En el sueño se me aparece un hombre que me dice golpeando su pecho: aunque es fuerte mi enemigo yo le he matado, mírame. Eso quiere decir que si voy contra mi enemigo le mataré fácilmente, lo que el hombre me ha dicho en sueño se cumple en mí" (Tukup' 1997: 95). Este sueño no requiere ser interpretado. El espíritu le dice al soñador exactamente lo que irá a suceder en la pelea, asegurándole que así como él ha matado a sus enemigos, así mismo hará el soñador. Quien ha tenido un pronóstico favorable, canta para dar a conocer la buena nueva a sus parientes:

Yo he tenido visión favorable. Yo he tenido presagio. Lo que he visto, sucederá. Lo que los otros (los enemigos) vieron no se cumplirá. Así me dijo: ¡Aguarda, aguarda! ¡allí, allí! Castiga al que mató a tu pariente. Mira, mira, mira... Allí donde está el árbol de topa. Suenan, suenan sus hojas. Te está diciendo dónde. Te está avisando dónde será la venganza. ¡Yo también miraré por mi familia! (Guallart 1989: 214)⁵⁸

El cantante confía en que los espíritus que lo apoyan son más fuertes que los del grupo enemigo; los oráculos anunciados a sus enemigos no se cumplirán, fueron un engaño. Sus sueños, en cambio, le han asegurado la victoria y le han presagiado, incluso, el exacto lugar donde se llevará a cabo la venganza. Sentir el favor de los espíritus inspiraba el arrojo de los guerreros en la pelea. Durante los sueños, los guerreros reciben fuerza espiritual, gracias a la cual podrán desenvolverse con atrevimiento, derrotando toda oposición. Una vez más se evidencia que, según los

⁵⁸ “- Wi wishkam imaunak wai wainkawainkajai. Wisha wainmakmajai wainmakmajai. Waji wajina wi wainkaja nuna wainkau asa, niish aikagtsua: ¡Jasta, jasta jasta! Niish niish niish auwa. Patajun mantújtinun ikatná ikatná. Disiá disiá disia... Anu papagkua ímanun apape. Awatak tuwig Isamu ataja awatna! ¡Jasta, jasta! Wisha pataín wajasán distajai”.

jíbaros, para llevar a cabo una práctica de depredación, es necesario vincularse con los mundos supra-sensibles.

Existen, entonces, relaciones entre la guerra y las técnicas *visionarias*. Un jefe de guerreros es un hombre que ha recibido en repetidas ocasiones la fuerza de los espíritus: los antiguos se le han manifestado en sueños y le han otorgado el poder, arrojo y seguridad para su vida y para las peleas. Los achuar designan con el nombre de *juunt*, Gran Hombre, a quien se ha convertido en una persona digna de liderar a una expedición de guerreros. Un *juunt*, en repetidos enfrentamientos, ha demostrado valor; es un *kakaram*, guerrero apreciado por los espíritus, con la fuerza para derrotar a cualquier enemigo.

Entre los achuar (Descola 2005), cuando se hallaban conviviendo juntos en tiempo de guerra, el líder de una facción guerrera se convertía en una suerte de padre espiritual del grupo, llamando a sus guerreros “mis hijos”. Compartiendo hazañas y peligros, se genera una vinculación profunda entre los que cohabitan y comparten el destino. Cuando un guerrero cae en combate, quienes lo sobreviven dicen: “¡Tal me ha matado!” y así invocan a los suyos a unírseles en la venganza. Con cada uno de mis prójimos muertos, muere una parte de mí que exige ser vengada. Estas concepciones están expresadas en un diálogo de guerra, *anemat*, recogido por Descola entre los achuar:

¡Un hombre me ha matado, hermano! ¡Un hombre me ha matado! ¡A ver!
 ¡Para que me asistas, para que corra sangre, vine! ¡Vine, vine, vine!
 ¡Hermano, un hombre me ha matado! ¡Para que me ayudes, acudo a ti!
 ¡Para que me prestes tu mano fuerte, voy! ¡Voy, voy, voy! Y yo, para que
 me reconforten, ¡voy! ¡Y yo, para desencadenar la guerra en tu compañía,
 vengo! ¡Vengo! ¡Vengo, vengo, vengo! ¡Haa! ¡Eso hay que hacer! ¡Haa!
 ¡A mí, que soy juunt, por qué me hicieron eso! ¡Para declarar eso vengo!
 ¡A ver! ¡Que así sea! (Descola 2005: 373).

Quienes van a guerrear afirman su simpatía con la causa, su consanguinidad con la muerte del pariente y compadecen el destino del asesinado. Tras estos diálogos, la mujer del líder principal habla duro y fuerte. Según ha registrado Surrallés entre los candoshi, la esposa del *Koraka* principal se dirige a las mujeres de los otros guerreros, a las que asegura que su esposo ha tenido una *visión* favorable que le garantiza el éxito en la guerra. “Las mujeres le preguntan si tiene

la certeza, a lo que ella responde afirmativamente. Las mujeres dan la nueva formalmente a los hombres, maridos o hermanos diciéndoles que posiblemente es cierto que el *koraka* haya tenido una buena visión y que deben emprender la incursión contra el enemigo” (2009: 263). Luego, la mujer del *Koraka* increpa a los guerreros, acusándolos de cobardes y desleales, afirmándoles que mejor deberían quedarse en casa, ya que no tienen el valor de enfrentar al enemigo. Los guerreros la escuchan impasibles.

Quienes juntos partirán a pelear, entablan primero un combate simulado entre ellos. Se forman dos filas de hombres que se enfrentan mutuamente avanzando y retrocediendo, por turnos y en secuencias regulares; agitan las armas de forma amenazadora, danzando, voceando al compás de un ritmo marcial. Unos a otros se lanzan interjecciones alentadoras. Las mujeres alrededor los estimulan: “¡Vuélvanse fuertes! ¡No se debiliten!”. Luego circulan alrededor de los guerreros, haciéndolos beber a chorros grandes tragos de una bebida que los awajún conocen como *namuk*, un *masato* muy fermentado, especialmente preparado para estas ocasiones. Los candoshi llaman a este *masato* fermentado con el nombre de *vayassi*, que significa testículos, haciendo alusión a la potencia de los guerreros.

Los que van a matar y ver los ojos de la muerte cantan prometiéndose fidelidad. En estos juramentos, los guerreros afirman que durante la pelea tendrán el mismo arrojo que los antiguos, “aquellos”, los “de antes”. El guerrero narra que ha ido “por los senderos”, lo que parece significar que ha salido de la comunidad para buscar, en el aislamiento, una *visión* de la fuerza *Arutam*, para así garantizar su victoria. “Por los senderos” el guerrero salió “a ver” los buenos augurios. Ha realizado los pasos rituales legados por sus antiguos y es valiente como ellos:

¡Pero yo! ¡Como aquellos! ¡De antes!
 ¡Pero yo! ¡Como ellos! ¡Hago!
 ¡Hermano! ¡La guerra! ¡Me enseñó!
 ¡Con él! ¡Los senderos! ¡Recorrí!...
 ¡Y yo! ¡Hermano! ¡También! ¡Estoy aquí!
 ¡Yo! ¡Siendo! ¡El mayor! ¡Por los senderos! ¡Voy!
 ¡Yo! ¡A ver! ¡Por los senderos! ¡Los conduzco!
 ¡Yo también! ¡Hermano! ¡Mis ancestros! ¡Son valientes!
 (Descola 2005: 375-376)

Los cantantes afirman ser como los poderosos antepasados, ya que han incorporado la fuerza de *Arutam*, consiguiendo de esa manera el poder necesario para realizar hazañas. Están dispuestos a comportarse como los antiguos, con su

mismo ímpetu atravesarán los senderos del bosque en busca de sus enemigos. Estas canciones deben ser dichas con más convicción que las de sus enemigos. El *masato* fermentado contribuye a aumentar el tono y la convicción de las palabras pronunciadas. Un guerrero debe saber depositar toda la fuerza de sus *pensamientos* en sus cantos. La guerra, como se ve, empieza antes de abandonar el resguardo.

Sostiene Guallart (1989) que los espíritus de un grupo de guerreros se enfrentan a los espíritus protectores de los enemigos. Se sientan en ruedo y discuten para decidir el destino de los enfrentamientos que tienen lugar entre sus protegidos. Los truenos son anuncios de guerra originados por los espíritus. Aquellos cuyos espíritus hacen tronar al cielo con más fuerza, serán los vencedores. Dependiendo del sonido de los truenos se puede prever cómo se irán a desenvolver los acontecimientos del enfrentamiento⁵⁹. Según una narración awajún recogida por Chumap y García-Rendueles (1979, tomo I), las revelaciones de los truenos fueron conjuradas por *Etsa* al principio de los tiempos.

Luego, cogiendo la cabeza de Ipamát / trueno / (dijo:) / -Cuando los chajíp /rayo/ chocan, cuando chocan dos chajíp, es señal que habrá matanza. No se puede saber quién ganará. Ambos bandos vengarán a sus muertos al mismo tiempo – Así dirán (los múntas). ¡Que así sea! ¡Kusuiiii! / (Etsa siguió diciendo:) / - (Los múntas también dirán:) – Cuando suene solamente un chajíp, cuando no le conteste (otro), cuando no le conteste sino que se quede callado, callado, es señal (que uno de los bandos) no vengará (a sus muertos) - ¡Que así sea! ¡Kusuiiii! / (Etsa) escupiendo (conjuró) (Chumap 1979, tomo I, 191).

La fórmula ritual dice: “El trueno a favor de nuestros enemigos no fue mucho.../ ¿Acaso el que sonó tanto, y a favor nuestro, no va a ayudarnos?” (En Guallart 1989: 35). O, como dice la versión del poema awajún abajo citado, “*Inishkam ¡chait! Imait kakaasche*”. Según Etsa Tsajuput, la traducción literal de este verso sería: “Para nosotros también hubo muchos truenos”. Los truenos son augurios que indican desde antes del combate cuerpo a cuerpo quiénes serán los

⁵⁹ Según una narración awajún recogida por Chumap y García-Rendueles (1979, tomo I), las revelaciones de los rayos y truenos fueron conjuradas por *Etsa* al principio de los tiempos. “Luego, cogiendo la cabeza de Ipamát / trueno / (dijo:) / -Cuando los chajíp /rayo/ chocan, cuando chocan dos chajíp, es señal que habrá matanza. No se puede saber quién ganará. Ambos bandos vengarán a sus muertos al mismo tiempo – Así dirán (los múntas). ¡Que así sea! ¡Kusuiiii! / (Etsa siguió diciendo:) / - (Los múntas también dirán:) – Cuando suene solamente un chajíp, cuando no le conteste (otro), cuando no le conteste sino que se quede callado, callado, es señal (que uno de los bandos) no vengará (a sus muertos) - ¡Que así sea! ¡Kusuiiii! / (Etsa) escupiendo (conjuró)” (Chumap 1979, tomo I, 191).

vencedores y quiénes los vencidos. En definitiva, como en muchas otras actividades realizadas por los jíbaros, es en los mundos supra-sensibles donde se decidirán los acontecimientos de los mundos sensibles.

Si el enemigo hace relampaguear más fuerte, no podríamos
vencerlo, pero nuestros relámpagos
no son tampoco débiles.
No hemos de tener miedo de palabras.
¡Muchachos!, salgan con valor a pelear.
Yo también digo que tengo presagio favorable.
(Guallart 1989: 212)⁶⁰.

El canto citado es del género *enémamu*, realizado antes de la ofensiva. Sorprende la expresión, en la traducción de Guallart, “no hemos de tener miedo a palabras”, puesto que para los *pensamientos* awajún las palabras no son meras palabras. Las palabras sí pueden ser temidas, como las palabras de un *brujo*, por ejemplo, que tienen el poder de lanzar *daños* sobre sus víctimas. O las palabras de los guerreros, que pueden ganar el favor de poderosos espíritus. Pregunté a Etsa Tsajuput por su versión. Para el verso awajún que dice: “*Wainak yamaikik chicham ishamainawai*”, él propuso: “Al inicio las noticias siempre son temerosas”. Las palabras (los truenos) de los enemigos fueron, al principio, fuertes, y los atemorizaron. Sin embargo, tuvieron el valor de sobreponerse y sus cantos conmovieron a los espíritus, recibiendo de ellos vaticinios favorables. Las palabras, entonces, de los enemigos, no deben ser temidas, no por ser meras palabras, sino porque los augurios propios fueron más fuertes.

Mediante palabras rituales también las mujeres participan en la guerra. Cuando los hombres achuar parten en busca de sus enemigos, sus mujeres se quedan reunidas en una casa y, desde la caída del sol hasta el alba, expresan su solidaridad con los guerreros mediante el rito de *ujaj* (Descola 2005). Dan vueltas alrededor de la casa tomadas de las manos y repitiendo encantamientos. Pasadas las horas, se relevan por turnos, pero nunca deja de haber un grupo de mujeres recitando los ensalmos. Estos cantos tratan de influenciar en el destino del guerro y llevan los *pensamientos* femeninos hasta el corazón de los guerreros.

Estos rituales son también fundamentales para definir el destino del enfrentamiento; sus cantos son armas empuñadas. Mientras los hombres luchan

⁶⁰ “Juinía uwejan kampatum ijukan taan kanajam / amesh taám antujtita / Shiwajash champijish imait tukujmajchaji, / Iniashkam ¡chait! Imait kakaasche. / Wainak yamaikik chicham ishamainawai. / ¡Uchiti! Nagki ímaja tusán, jintá wetajum beset iikmatjuktajum”.

cuerpo a cuerpo, los grupos de mujeres se enfrentan en los territorios mágicos. Es importante que todo grupo de guerreros cuente con mujeres que, ellas mismas, hayan hecho los sacrificios necesarios para incorporar la fuerza donadora de poder, el *Arutam*. Las mujeres con poder espiritual, con fuertes *pensamientos*, pronunciarán palabras que superarán la magia de sus enemigas.

Igual al jaguar Tsenku-Tsenku, igual a él
 Así es, hijo, hijo mío
 Hechizando al mono lanudo, rodeándolo completamente, ha venido
 Ha mordido a sus pequeños y le hizo lamer la sangre
 Enseguida, vino a mí
 Con el rostro exangüe, vino a mí
 (Descola 2005: 380).

Los cantos de las mujeres exacerban los ánimos de los combatientes, comparándolos con jaguares, con anacondas, con aves rapaces. Estos cantos describen crudamente el destino que les espera a los enemigos de sus hijos, padres, hermanos y esposos: serán desgarrados por sus dientes. Los rivales son comparados con monos, es decir, un alimento que sí es *legítimo* de los humanos. Estos ensalmos, entonces, no sólo pretenden ser escuchados a la distancia por sus propios guerreros, sino que están también destinados a sus contrarios, para que sepan el destino que les espera, se llenen de espanto y el miedo los deje paralizados. Así también, los cantos finales de estos rituales tienen la misión de alejar al espectro de la víctima asesinada, que busca vengar su muerte depredando a su asesino y a su parentela. Este espíritu violento es conocido como *emesak*:

La lanza del crepúsculo llega, hijo, hijo mío
 ¡Rápido, esquivala!
 La lanza hueca llega, hijo, hijo mío
 Mi hijo Sol, la lanza del crepúsculo viene a ti
 ¡Rápido, esquivala!
 El emesak, así lo llaman,
 Que no te aceche, hijo, hijo mío
 Que no obtenga de ti la clara visión de los trances del natem
 Alejándote poco a poco
 Que cada uno de tus pasos se disfrace de palmera chonta
 (Descola 2005: 385).

Cuando un guerrero ha sido asesinado, su espectro queda resentido y con deseos de vengarse. Este *emesak* quiere atacar a sus verdugos y en el canto arriba citado es llamado “lanza del crepúsculo” (*anku nanki* en lengua achuar), una lanza

hueca lanzada desde la muerte. Los cantos de las mujeres advierten al guerrero sobre este ataque, al mismo tiempo que procuran desorientar al enemigo *emesak*. El guerrero vencedor es comparado con el sol *Etsa*, pues ha sido valiente en el combate. Como *Etsa*, tiene relaciones con los espíritus y habilidades *videntes*. Esta *videncia* previene al guerrero del ataque espiritual de su enemigo, viendo que el *emesak* quiere caer como una lanza sobre él. A pesar de que el *emesak* pertenece a los mundos supra-sensibles, gracias a los cantos de las mujeres, los guerreros que regresan a casa victoriosos pueden advertir y esquivar el peligro que los acecha.

Las mujeres piden que la “lanza del crepúsculo” no obtenga la clara *visión* del *natem* (nombre jíbaro de la *ayawaska*). Cuando los *maestros visionarios* toman la *planta maestra* pueden ver a sus enemigos, incluso cuando éstos no están presentes, siendo capaces de trasgredir las distancias físicas y temporales. El *natem* sirve para encontrar la respuesta sobre problemas irresueltos y misteriosos; entre ellos, hallar objetos perdidos. Si el espectro enemigo tiene esta claridad de *visión*, podrá encontrar a su verdugo y vengarse. Mediante los cantos de las mujeres, tratan de “vendar” su *visión*, para que el guerrero vencedor pueda camuflarse en el bosque, disfrazado de palmera chonta. El guerrero asesino ha desplegado una gran fuerza en el combate y se encuentra debilitado, siendo vulnerable al ataque del *emesak*. Los cantos de las mujeres pretenden darle el tiempo necesario para escapar y volver a recibir la protección de *Arutam*. El enfrentamiento ritual continúa después de la pelea. Las mujeres cantan hasta la llegada de los guerreros a casa.

Un jefe de guerra achuar es alguien que en tiempos de paz ha sabido establecer buenas relaciones entre sus parientes. Debe tener cierto talento para la expresión oral. Sabe cómo convencer de sus proyectos y manifiesta fuerza espiritual. Se hace indispensable para un líder del tipo *ancestral* contar con varias esposas, pues estas prepararán el *masato* y servirán la comida con las que el líder desplegará su hospitalidad y conseguirá aliados⁶¹. Será, por condición, un buen cazador, para tener carne que ofrecer a sus huéspedes. En su casa todo invitado debe comprobar su bienestar material y ser agasajado. Además, su prole es extensa:

⁶¹ “El concurso de las mujeres aparece como indispensable en esta materia, puesto que son ellas quienes se ocupan de las comidas y dispensan la inagotable chicha de mandioca” (Descola 2005: 177).

sus hijos varones y los esposos de sus hijas, le jurarán lealtad y constituirán un grupo de guerreros listos para vengar las ofensas. El líder de una facción guerrera encarna el ideal de virilidad al que, en general, todo hombre jíbaro aspira:

[El líder] está impulsado completamente por su ambición, pero una ambición de prestigio y de consideración, admitida por todos por ser compartida por cada uno, y no la ambición de un poder sin freno que nadie está dispuesto a concederle y cuya naturaleza y alcance sería probablemente incapaz de imaginar. Lejos de tener un estatuto aparte – el término “jefe” no tiene traducción en jíbaro –, alcanzó simplemente la plena realización del ideal de virilidad al que la mayoría de los hombres aspira. Celebrado y respetado por su bravura, dueño de su destino, reinando sobre numerosas mujeres, vastos huertos y yernos que le deben obediencia, hábil para establecer alianzas y de este modo hacer llegar su influencia más allá de los límites de su familia, es la imagen de un éxito accesible a todos antes que una amenaza insidiosa para la libertad (Descola 2005: 287).

Al contrario de lo que sucede con un general de una armada occidental, un *juunt* achuar no puede ordenar a nadie seguir sus caprichos contra su voluntad. De ahí la necesidad de desplegar una buena oratoria y emanar carisma, para saber convencer, evitando los conflictos internos y los resentimientos que puedan ser generados por su influencia sobre otros. Un líder posibilita la confluencia de los deseos de su parentela, es capaz de entablar afinidad con otros líderes y encontrará, en caso de ser necesario, puntos de acuerdo con los enemigos.

La seguridad que otros sienten al ampararse bajo su injerencia, encuentra sustento en los mundos supra-sensibles. Aquel que ha comprobado su arrojo en la guerra y ha vencido a sus enemigos, ha podido realizar estos actos por haber incorporado el poder espiritual. Esto significa que el líder, a través de los años, se ha sometido a esfuerzos conscientes y sacrificios voluntarios, privándose por periodos más o menos prolongados de ciertas comidas y de relaciones sexuales, tomando *plantas maestras*, para incorporar la fuerza *Arutam*.

Como ha señalado Descola (2005), el respeto por la autonomía de cada uno de los miembros de la comunidad debe ser practicado incluso por los líderes más influyentes. Un líder marcial que de forma permanente entra en conflictos y somete a los suyos a continua disciplina guerrera, dando evidentes signos de buscar la gloria personal, será abandonado. Él tiene el encargo de agrupar y ordenar a un grupo de guerreros para llevar a cabo una venganza que su círculo de influencia considera justa. No puede exigir a sus guerreros que ataquen por ciega sed de

sangre enemiga. Aquellos que siembran la confusión con una violencia impulsiva son llamados *waumak* por los achuar y están desprovistos del dominio sobre sí mismos que se les reclama a los valientes *kakaram*, guerreros invencibles.

El valor otorgado a los guerreros y a la guerra es similar entre muchas naciones de la Amazonía occidental. Las destrezas de los guerreros aparecen en sus narraciones, en sus cantos y ritos. Entre algunas naciones de la Amazonía occidental, en casos de emergencia guerrera, cuando el territorio se veía amenazado, podía emerger la figura del *maestro visionario líder de guerreros*. Se puede recordar el caso histórico de Juan Santos Atawallpa, jefe de guerra de la selva central del Perú, comprometido en la defensa del territorio y los modos de vida de los antiguos, frente a los soldados españoles y a los franciscanos que habían entrado en la selva central peruana.

Santos Atawallpa lideró su lucha entre 1742 y 1752, expulsando de su territorio a los españoles. Dado que se le reconocían poderes espirituales, Juan Santos pudo agrupar guerreros de distintas naciones, quienes suspendieron sus diferencias para agruparse en contra del enemigo común. Su levantamiento no fue vencido. Los españoles nunca pudieron capturar su cuerpo. Cuentan que Atawallpa podía curar, prever ataques, desplazarse a otros mundos e incluso movilizar los elementos de la naturaleza a favor de los pueblos sublevados. Hasta el día de hoy algunos asháninkas siguen esperando su vuelta (Flores-Galindo 2005: 93-108).

También entre los huni kuin ha sido registrada por Deshayes y Keifenheim (2003) la existencia de un líder guerrero con habilidades *visionarias*. Su nombre era Kana Mariti. Cuando los huni kuin vivían con los caucheros del Brasil, adoptó el nombre de Salomón. Los huni kuin fueron voluntariamente a trabajar para los caucheros, pero pronto se volvieron sus esclavos. Estos colonos violaban a sus mujeres, despertando la cólera de los huni kuin. Kana Mariti decidió organizar una gran rebelión para liberar a su pueblo y volver al territorio de sus ancestros: “Ya estamos cansados de vivir con estos Blancos. Vamos a matar a estas gentes y volver a vivir tranquilos cerca de las fuentes... Allá arriba hay mucha caza. Y no hay extranjeros. Nuestros hijos y nuestros nietos crecerán tranquilos, lejos de las enfermedades de los Blancos” (Deshayes 2003: 84).

Los levantamientos huni kuin tuvieron éxito, liberándolos de los patrones. Volvieron a internarse en el monte, en las pequeñas quebradas. Se dice que Kana Mariti dirigía las ceremonias, conocía los cantos sagrados, tomaba *plantas maestras*

para desplazarse a los mundos supra-sensibles, era curandero y resucitaba a los muertos (Deshayes 2003: 85). La posibilidad de que los *maestros visionarios* sean líderes de guerra es consecuente con la certidumbre de que los enfrentamientos no solo se llevan a cabo en los mundos de materia densa, sino que también deben ser peleados con armas mágicas.

Ha escrito Andrew Gray que algunos arakmbut recordaban la antigua ceremonia llamada *mbakoykoy*, un ritual que practicaban sus mayores. Durante las festividades descendían hasta el *hak*, el asentamiento, los espíritus *kurudneri*, habitantes de los mundos superiores, bajo la forma de un pequeño pájaro. Los antiguos arakmbut, reunidos en una maloca grupal en torno al fuego, invocaban a los espíritus mediante cantos ceremoniales. Estos seres supra-sensibles se manifestaban para dar a un niño la fuerza del jaguar, con la que éste se convertiría en un líder guerrero, un *ophu*.

Antes de la ceremonia se recolectaba la planta comestible *tori*; con ella se hacía una infusión que la madre del futuro *ophu* bebía para producir una leche especial de pecho. Para que la leche cumpla su misión catalizadora, se entonaba un canto sagrado denominado *wapong*. El pequeño *ophu* aplaudía y reía, diciendo “¡hayayaya!”. Era luego escobillado con la pluma del ave *mbaimbai*, oriol color-del-sol⁶². El padre del *ophu* cantaba. El niño era colocado en una plataforma de madera balsa y todos los asistentes cantaban alrededor de él. Ese niño consagrado, cuando creciera, sería un gran guerrero *wambarakeri*. Podría incluso transformarse en jaguar durante el guerro, vencer a los enemigos, llevando a los suyos a la victoria (Gray 2002: 80, 195).

El *maestro visionario* Fernando Payaguaje ha contado de un antiguo líder de los airo-pai que era capaz de transformarse en distintos animales para defender a los suyos. Un jaguar era *espíritu auxiliar* de este *maestro* y le avisaba sobre los planes de sus enemigos, de su mala voluntad para con su gente; sus familiares siempre estaban esperando los ataques, habiendo tomado las medidas correspondientes para repelerlos. Además, el mismo *maestro* podía volverse jaguar y así se lanzaba sobre sus rivales para devorarlos. Cuenta Payaguaje que una vez pudo dispersar a dos grupos de enemigos que vinieron a matar a sus parientes. Pero cuando llegó un tercer grupo muy nutrido, el *visionario* comprendió que debía invocar a una fuerza

⁶² Oropéndola propia de la región, con la cabeza, nuca y parte inferiores doradas. Se le encuentra principalmente en los aguajales y cerca de las quebradas.

superior al jaguar. Entonces se transformó en *Namase*, un tipo especial de venado, y así saltó en medio de los contrarios, quienes cayeron en seguida al suelo presa de convulsiones epilépticas (Payaguaje 1994: 21).

Un *visionario* puede participar en las batallas sin la necesidad de abandonar su casa, sea lanzando *flechas invisibles* contras sus enemigos, sea camuflando a su guerreros en el bosque con los poderes de sus *pensamientos*. Para que un grupo de guerreros partiera tranquilo y seguro al combate, el poder de sus *visionarios* debía ser considerado superior al de los *maestros* de los grupos enemigos. Los *visionarios* rivales se enfrascaban en batallas invisibles: unos contra otros se mandaban ataques espirituales para debilitar a sus enemigos e incluso matarlos. Mientras los bandos guerreros peleaban, los *maestros* enemigos se enfrentaban entre sí en los mundos supra-sensibles. Cuando encendían sus tabacos, sus cantos se esgrimían contra otros cantos, como armas que chocan contra otras armas en el campo de batalla. Había una afinidad entre guerra y técnicas *visionarias*, la cual de cierta manera se expresa hoy en los enfrentamientos y acusaciones de *brujería*.

1.4 Las armas de la brujería

“Algunos hechiceros ofician maleficios, cierta magia cuya meta y origen bulle en la sumisión al Maligno, y son enemigos impiadosos de quienes aluden a los diversos ministerios de la magia del cariño” (Calvo 1981: 101).

Los *maestros visionarios* de la Amazonía occidental, en general, solían dedicarse a tratar enfermedades espirituales, con somatizaciones emocionales y físicas. Basándome en los trabajos de Cárdenas (1989), Tournon (1990) y Caruso (2005), puedo dar un breve compendio de los tipos de enfermedades espirituales más comunes entre los shipibo-conibo, las cuales aparecen como producidas por la intervención de un ser exterior al paciente, que lo ataca con sus *pensamientos*. Los males que iré a nombrar son comunes a otras naciones indígenas de la Amazonía occidental y a los pobladores mestizos de la región.

El primero de éstos recibe el nombre *rate*, que en el castellano mestizo de la Amazonía peruana se llama *susto* o *manchari*. Esto ocurre cuando una persona ha tenido un accidente o cuando se ha encontrado con un espíritu maligno, como el espectro (*yoshin*) de un muerto (en estos casos, se le conoce con el nombre de *mahua yoshin rateta*). La fuerte impresión, el *susto*, causa la separación involuntaria entre los principios espirituales y el cuerpo de materia densa de una persona. El espíritu queda atrapado, ya sea por el *Dueño* del lugar en el que ocurrió el accidente o por el espectro que se le apareció.

El cuerpo denso del enfermo, entonces, es una entidad disminuida, que camina por mera inercia. Cuando la debilidad lo vence por completo, se tiende en la hamaca, de la cual no podrá volver a levantarse hasta recuperar la salud. “Los síntomas recurrentes de este síndrome son debilidad, irritabilidad, pesadillas nocturnas, angustia, terrores injustificados y repentinos, depresiones, pero, también, cólicos intestinales y otros sufrimientos físicos” (Caruso 2005: 223). Estos síntomas se producen sobre el enfermo debido a las vivencias aterradoras que el espíritu está experimentando en su cautiverio. Los *pensamientos* del espíritu atormentado llegan hasta el cuerpo denso y producen las imágenes aterradoras, que causan desasosiego y sufrimientos físicos. Un cuerpo no puede sobrevivir mucho tiempo sin un espíritu que lo anime. El enfermo siente desvanecerse, sus fuerzas lo abandonan, no tiene apetito ni resiste los alimentos, debilitándose por la inanición.

El espíritu raptado se halla perdido, sin encontrar la ruta de regreso. Los vínculos de amor y calor se van disipando con cada hora que pasa. Se hunde en tiniebla, rodeado de seres de faz terrible. No halla la salida de ese laberinto de angustia. La intervención de un *visionario* poderoso se hace urgente. “El Onaya deberá buscar, con el auxilio de los espíritus de las plantas, el lugar en que el alma de su paciente es mantenida cautiva y luego rescatarla” (Caruso 2005: 94). Al encontrarse con las fuerzas que tienen capturado al enfermo, el *maestro visionario* se les enfrentará, exponiéndose a ser atacado por ellas. Tiene que derrotarlas. Luego deberá guiar, con sus cantos medicinales, al espíritu. Completado el regreso, sellará el vínculo entre el espíritu y el cuerpo denso, para que no vuelvan a ser separados. Soplará tabaco y agua perfumada sobre la coronilla del paciente, hasta asegurarse de que sus principios vitales se acomoden de forma indesligable.

Otro tipo de enfermedad que se debe a un ataque espiritual es la llamada *copia*, en lengua shipiba, y que los mestizos peruanos conocen como *cutipado*. Esta enfermedad sería causada por la ruptura de lo que en la literatura científica se conoce como *tabú*, es decir, por la transgresión de un *precepto ancestral* destinado a garantizar las relaciones en términos equilibrados entre los diferentes seres que pueblan los múltiples mundos de la existencia. La persona se *cutipa* cuando falta el respeto a otros espíritus. Por ejemplo, uno se puede *cutipar* si asesina demasiados animales; el *Dueño* espiritual atacará al cazador encarnizado. El que no respeta a los árboles, especialmente si se trata de los más grandes y poderosos, como la lupuna, puede ser *cutipado* por su *Ibo* o *Madre*.

Así mismo, el *dietador* que no acata las prohibiciones que se le han dado también se *cutipará*. Entonces, su *maestro* tendrá que intervenir y *enderezar* su *dieta*. Si se trata de un *dietador* autodidacta, el asunto es más complejo, puesto que no cuenta con la protección espiritual que el *maestro* da a sus discípulos. Las *Madres-de-las-plantas-con-poder* son, según la expresión común al castellano de la región, “muy celosas”, esperando que sus preceptos sean cumplidos. Esta venganza de las plantas es conocida por los *maestros visionarios* de las distintas naciones de la Amazonía occidental. Según Shuar Velásquez, en la lengua awajún la palabra *kajenkau* se utiliza para designar a aquellos *dietadores* muertos por no cumplir las abstinencias de la *dieta*. En este contexto, *kajenkau* significa “la planta lo odió”.

El tercer tipo de enfermedad sería la causada por la *brujería*, también llamada *mal de la gente* por lo *curanderos* mestizos de la región. Jimpikit sostiene

que todo ser humano, sin necesidad de ser un iniciado, tiene la capacidad de *brujear*. Esto se debe a una fuerza espiritual que las naciones jíbaras llaman *pasuk*, la cual “tenemos todos, sea quien sea, pero algunas personas no se dan cuenta de que tienen *pasuk*, por lo tanto un shuar no brujo puede brujear a otra persona si es que le hacen objeto de burla y de risa” (Jimpikit 1987: 155). Cuando alguien ha sido ofendido, se queda callado y mirando fijamente a su adversario; entonces el *pasuk* del burlado actúa contra el matón y le acomete causándole enfermedad. “Los síntomas de este tipo de hechicería son: vómitos, diarrea, dolores musculares, dolores de cabeza, malestar estomacal y por último viene el desmayo” (Jimpikit 1987: 156). Debido a esta posibilidad de ser *brujeado* por alguien que se siente ofendido, “debemos guardarnos respeto mutuo, porque si causamos un daño quitándole el honor y la dignidad de la persona ese *pasuk* se enoja y brujea” (Jimpikit 1987: 156). Pero, a pesar de que estos poderes y preceptos deberían promover la convivencia, siempre existen sujetos anti-sociales que crean la enemistad y la desavenencia.

De todos los males espirituales, los más persistentes son los causados por el ataque de un *brujo*. Éstos pueden movilizar conscientemente, y con mayor destreza que una persona normal, los poderes de sus *pensamientos* para enfermar a quienes envidian o a quienes son sus declarados enemigos. Se dice, por ejemplo, que los *brujos*, cuando están molestos, bravos, “pueden poner en el río a animales como culebras, lobos de agua, etc., para que estos a su vez hagan daño a la persona deseada” (Antun’ 1991: 51). Según solía sostener la mayoría de *sendas visionarias* de la Amazonía occidental, estos *pensamientos* de los *brujos* se materializan en forma de *flechas invisibles*, virotes de materia sutil que pueden introducirse en sus enemigos y enfermarlos. Los hechizos actúan a distancia cuando un *brujo* lanza sus *flechas invisibles* sobre una víctima.

Estas *flechas* viven en el interior de los *visionarios*, envueltas por *flemas*. El *brujo* hace subir estas babas hasta su boca. Para sacar una *flecha invisible*, el *brujo* fuma tabaco y se frota cierta parte de su cuerpo, en la que reside la *flema* que envuelve a la *flecha invisible*. Una vez fuera, el *brujo* sopla con su humo la *flecha* para hacerla llegar a su víctima, repitiendo el nombre de su enemigo y depositando sus *pensamientos* de odio en el proyectil. Los *auxiliares espirituales* del *brujo* se aseguran de que esta *flecha* llegue hasta su víctima. Él les ordenará a las *flechas invisibles* hacer *daño* a sus víctimas: “¡Tú, dardo!; ¡Come la carne de Sanchium,

bebe su sangre!” (Guallart 1989: 136). Estas *flechas* son como pirañas que muerden a sus víctimas, ansiosas de sangre.

Para curar al enfermo de este tipo de ataque de *brujería*, las *flechas* deben ser seducidas por el *maestro visionario*. La estructura de las sesiones de sanación en base a la planta *ayawaska* puede variar dependiendo de la herencia médica; incluso, dentro de una misma nación, las ceremonias de cada *maestro* responden a un modo particular de trabajo. Sin embargo, podría hablarse de ciertos pasos regulares que éstas siguen entre la mayoría de los *maestros* de la región. La primera parte de la operación consiste en que el *maestro* silbe sobre la *ayawaska*. Mediante estos silbidos iniciales, el *maestro* despierta el poder medicinal de la *planta madre*. Se silba sin pronunciar palabras, pues el modo que cada *visionario* tiene de despertar al espíritu de la planta es secreto. Luego sopla sobre la infusión y la bebe, asegurando el poder de su *visión* y su alianza con *Espíritus Maestros*, quienes colaborarán con él en la curación. Los primeros minutos después de la toma son de paciente espera, hasta que empiezan a llegar los primeros efectos de la *mareación*.

Cuando el *maestro* juzga oportuno, empieza a recitar sus cantos iniciales de curación. Según Senen Pani, al tomar la *ayawaska*, el *visionario* primero es purificado; en ese estado de limpieza física, mental y espiritual, podrá realizar de forma *legítima* su trabajo terapéutico. Una vez que la *mareación* alcanza un grado de intensidad adecuado, el *visionario* se conectará con el canal energético de sus cantos medicinales. Según explica el *maestro* Senen Pani, los cantos son corrientes vibratorias con las que el médico debe *alinearse* para curar. Los cantos no pueden ser forzados, inventados, cantando lo que al médico se le ocurre. Debe esperar su llegada y seguir su trazado. Con estos cantos, generalmente, el *maestro visionario* se cubre con capas energéticas de protección, las que impiden que sea contagiado por el mal de su paciente o atacado por el *brujo* enemigo. Así mismo, estos cantos iniciales abren sus poderes medicinales y convocan a sus *espíritus auxiliares*.

Los *maestros curanderos* deben extirpar las *flechas* del enfermo. Muchas veces, esto se lleva a cabo chupando la parte afectada del cuerpo. Antes de hacerlo, deben proteger su boca y su garganta con tabaco y, entre algunas naciones, con *agua de florida*; de esa manera, a la hora de succionar el mal que aqueja al cuerpo *brujead*o, las *flechas* no pasan contra ellos. Una vez protegido empieza la operación de limpieza, la cual se hace también mediante cantos. En lengua shipiba se llama *soa* a la acción de limpiar a los pacientes. “*Soa soa bainkin*” dice la expresión

ritual, que según Senen Pani quiere decir que el *maestro* va limpiando las “energías negativas” del cuerpo de los pacientes. Un canto de limpieza de Don Lucho Paredes invoca a la espada de Jesús para liberar a sus pacientes de los posibles males: “Con tu espada luminosa / con tu espada divinita / limpia limpia toda brujería / limpia limpia todo maleficio / de su cuerpecito de este amiguito...”.

Las *flechas* son adormecidas echándoles encima humo de tabaco; una vez entumecidas, el *maestro curandero* pega su boca contra la parte del cuerpo en la que se ha instalado el *daño* y lo saca succionando. El *maestro curandero* deberá enviar sus propias *flechas* de curación o los poderes curativos de sus *pensamientos*, sobre las *flechas* enemigas, para aprehenderlas como un imán y atraerlas mediante una succión a su boca. Según Descola (2005) el *maestro* debe poseer el mismo tipo de *flechas* que las utilizadas por el *brujo*: las *flechas* que causan la enfermedad serán engañadas por la apariencia idéntica de las *flechas* del curandero⁶³.

Según Pellizaro, las *flechas* “simpatizan porque el chamán posee la baba homónima, en donde ellas podrán nadar tranquilas. El chamán que no posee una baba homónima no puede descubrirlas, ni hablar su idioma y menos aún atraerlas, pues no poseería ni el *pasuk* homónimo que hace cantar al chamán, ni las flechas homónimas que despegan a la saeta maléfica y la trae a su baba” (1978: 20). Sin embargo, el mismo Pellizaro comenta que existen *maestros* con el poder suficiente para “enamorar varias clases de flechas en un solo canto y chuparlas juntas en una sola succión” (1978: 22). Las *flechas* del *curandero*, que los mestizos de la región conocen con el nombre de *yausa*, amparan a las *flechas*. El *curandero* succiona las *flechas* y luego las escupe. El proceso se halla descrito en algunos cantos, como el que citaré a continuación, recogido por Descola de un *Uwishin* achuar:

Lanzando mi propio proyectil
Hundiéndolo todo, saturándolo todo
Soplo, yo, yo, yo
Tarairira, tara, tariri-ri-ri-ri-ri
Tú el extraordinario
Tarairira, tara, tariri-ri-ri-ri-ri
Tan notable como tú, yo soplo,

⁶³ Esta creencia se encuentra algo extendida en la Amazonía occidental. Por eso, para *embrujar* a un enemigo cercano con un *mal* que pueda llegar a matarlo, algunas personas recurren a *brujos* de regiones lejanas, dificultando la tarea de curación a los *maestros* locales. Sin embargo, siendo parecidos los mecanismos generales de las técnicas *curanderas*, nada impide a un miembro de un grupo determinado ser asistido e iniciado por un *maestro* de un grupo distinto y apropiarse así de *flechas* exóticas a su comunidad.

Tsunki, Tsunki, espíritus míos, yo los convoco
 Abriéndome paso con violencia yo soplo...
 Hasta los tsentsak incrustados fuera de alcance, yo los arranco con un golpe seco, soplando
 Abriéndome paso, seduzco por completo al extraño que se ha invitado en tu cuerpo, soplando, soplando, ¡yo, yo, yo, yo, yo, yo yo!...
 Haciendo penetrar mi soplido, haciéndolo deseable, me dedico a soltar la presa
 Me ocupo de liberar completamente, absolutamente, una salida...
 Como el propio tsunki sé hablar yo, yo, yo...
 Como los pasuk de los grandes árboles, como los pasuk todos rayados, estoy bajo el influjo del nantem
 Inmóvil, llevo el pasuk como collar y a la muerte misma seduzco para llevarla lejos, yo, yo, yo...
 (Descola 2005: 314).

El *maestro* busca las *flechas de la brujería* como si fueran presas de caza. Dice el canto que el *maestro* se está abriendo paso por el cuerpo del enfermo, de la misma manera que acontece con los caminantes en el monte, que van desyerbando con su machete. El *visionario* penetra en la geografía interna de su paciente con su soplido. El soplido, muy posiblemente acompañado del humo del tabaco, lleva sus *pensamientos* y puede ver dónde se alojan las *flechas*. Esta *visión* de las cosas ocultas le ha sido otorgada, como el canto afirma, por el *nantem* o *natem*. Las *flechas de la brujería* son llamadas “extraño que se ha invitado en tu cuerpo”. El canto mismo hace la diagnosis y la terapéutica. Las *flechas* son agentes extraños que están perturbando al enfermo. El *visionario* dice entonces que con el poder de su soplido atrapa a las *flechas* enemigas.

Capturar las *flechas de la brujería* es una labor de seducción. Las *flechas de la brujería* deben ser cautivadas por el canto de los *maestros*, al igual que sucede con los animales fascinados por los *anent* de los cazadores. Pellizaro ha recogido la expresión en lengua shuar “*nawámkatoín kantán*”, que significaría “cantos para enamorar” a las *flechas invisibles*, que los jíbaros conocen con el nombre de *tséntsak* (1978: 132). Una vez seducidas e inmovilizadas, de un golpe seco las *flechas* son atrapadas y llevadas fuera del cuerpo del enfermo. Cuando un *brujo* lanza un maleficio está cometiendo un acto de depredación. La curación es un acto de contra-depredación, en el que la *flecha* o la enfermedad son cazadas. El cantante afirma que está preparando una salida, por donde el mal abandonará el cuerpo. El canto tiene un efecto tranquilizador, pues al paciente se le promete la sanación.

En sus cantos, los *maestros* aseguran su capacidad de curar el maleficio que aqueja a los pacientes. Se hacen afirmaciones constantes del poder personal (*wi wi*, se canta en las lenguas jíbaras; *ea riki medico*, en shipibo). Según escuché decir al *maestro* Hilario Chirap, de la nación shuar, este *wi* o yo del que hablan los cantos, “es como decir yo el todo, no mi yo parcial, sino el todo, donde no hay tiempo ni espacio”. Cuando un *maestro visionario* asegura su capacidad para curar, no pareciera hacerlo tanto para vanagloriarse como individuo, pues sus poderes le han sido dados por los espíritus. Se trataría de un yo recubierto por el poder de los espíritus, un yo inspirado. Como dice el canto citado, el *maestro* llama al espíritu *Tsunki* diciéndole “tú el extraordinario”. Estos *Tsunki* son espíritus sub-acuáticos considerados *Dueños* de la medicina *visionaria*. Los *visionarios* humanos entran en contacto con ellos y les piden asistencia. No se puede realizar una *curación visionaria* si no se ha convocado a los espíritus que otorgan el poder medicinal.

El *maestro* Senen Pani afirma que en la actualidad son pocos los *brujos* que realizan sus *daños* con *flechas invisibles*. Esto no significa, por cierto, que ya no existan personas con cierta fuerza de *pensamiento* que utilicen la magia con fines anti-sociales, movidos por su rabia, su envidia y su resentimiento. Mediante los poderes de la ira, se puede tratar de sembrar desorden en la vida íntima de una persona, romper su matrimonio, raptarle su espíritu o enfermarla. El *maestro visionario* que recibe un paciente que sufre algún tipo de *daño* espiritual o *mal de la gente*, lo detectará mediante sus capacidades intuitivas, especialmente cuando toma *ayawaska*. En ese caso, tendrá que enfrentarse a los poderes del *brujo* enemigo.

En sus *visiones*, los *auxiliares* del *brujo* se presentarán con formas amenazantes para acosarlo. El *maestro visionario*, mediante sus cantos, se defenderá y abrirá los poderes de su medicina. Poco a poco, empezará a hacer retroceder a los espíritus de la *brujería*, los acorralará, los sofocará y los hará huir. Se trata, como se ve, de un combate espiritual. Si el *maestro* se ve superado por las artes de su enemigo, la *brujería* se lanzará contra él. Se debilitará, sus poderes se bloquearán, las *visiones* no se le presentarán, tendrá malestar, sufrirá problemas psíquicos, paranoia, angustia y depresión. Incluso, podría morir. Por el contrario, si vence, el *daño* será lanzado de vuelta al *brujo*, neutralizando sus poderes. Una vez que la magia del *brujo* ha sido vencida, el *maestro* Senen Pani afirma que se deberá

tratar al paciente con la luminosidad de la “gran magia celestial”. Esta luz regenerará las heridas causadas por la *brujería* en su cuerpo físico, en su anatomía psíquica-emocional y en sus principios espirituales. Los cantos finales de la ceremonia de sanación tejerán un manto de protección en torno a los pacientes, para que no sufran nuevos ataques.

Las prácticas de los *maestros visionarios* están llenas de rivalidades y peligros. “Hay que permanecer atentos, despiertos, y disparar antes de que el enemigo dispare”, suele decir el *maestro* Senen Pani. Cuando un peligro acecha al *visionario*, sus *espíritus auxiliares* lo alertan: recibe una señal nerviosa y “se siente inquieto en su cuerpo... El pasuk más fuerte del que hemos oído hablar es Mishik tsentsakri que es como un gato que no duerme. Cuando el chamán duerme, él está ahí, atento, vigilante y apenas ve venir una flecha la atrapa” (Mukuink’1997 44). Un *maestro visionario* se preserva alerta frente a los *brujos* envidiosos de sus poderes y deseosos de obtener reconocimiento matando a un *maestro* que goza de prestigio en su región. Un *maestro* admirado despertará la envidia de los otros, quienes querrán *dañarlo* para apropiarse de sus fuerzas y así ascender en la escala de prestigio. Según el *maestro* Senen Pani, los *visionarios* deben tomar continuamente *ayawaska*, para de esa manera recibir informaciones de los mundos sutiles y estar alertas sobre los peligros que pueden acecharlos.

El *maestro* Senen Pani me comentó cómo, en su juventud, tuvo que enfrentarse a un *brujo* mucho mayor que él, que lo quería *dañar* hasta provocarle la muerte. Senen Pani había dejado su comunidad de San Francisco de Yarinacocha para instalarse, por un tiempo, a orillas del río Huallaga. En ese entonces, trabajaba en la *chacra* del padre de un compadre suyo. Ese señor, dueño del terreno, fue a consultar su suerte con un *brujo* de Lambayeque (de nombre Juan Santos Vera), que le dijo: “en tu chacra hay un indio medio brujo que se quiere llevar todo lo tuyo”. Entonces, el señor ordenó lanzarle un maleficio a Senan Pani y darle muerte, pagando por adelantado.

Sin estar enterado de esto, cuenta el *maestro* Senen Pani que, mientras caminaba una tarde por la *chacra*, vio un pájaro muy extraño. Pidió a su compadre una escopeta y le dio al ave un balazo. “Nunca he visto un pájaro como ese. Tenía cara de búho pero cuerpo de murciélago. Ahí nomás me dije que algo no andaba bien, que alguien me quería hacer daño. Eso era brujería”. El *maestro* Senen Pani decidió entonces irse a un pequeño refugio en el monte y tomar *ayawaska*. La

primera noche, concentró sus *pensamientos* en tratar de descubrir quién le estaba haciendo el *daño*. Se desplazó espiritualmente hasta una casa donde divisó calaveras, santos y crucifijos. Vio a un *brujo* que recibía dinero para *dañarlo*. Y quien estaba pagando para que le lanzaran el maleficio era el dueño de la chacra en la que trabajaba, el padre de su compadre.

Al día siguiente le dijo a su compadre: “es tu padre quien me está haciendo el daño”. Esa noche Senan Pani volvió a tomar la *ayawaska*, decidido a vencer o ser derrotado. Cuenta que, cuando bebió la *planta maestra*, se pudo transformar a sí mismo en una serpiente y vestido con el traje del reptil fue a casa del *brujo*. Ahí lo vio y le dijo: “tú tendrás tus calaveras, tus espadas, tus crucifijos, pero vamos a ver quién es quién aquí en la tierra... Y luego, zaaassss... abrí mi boca de serpiente y vi salir como un destello de luz de colores que dejó cegado al brujo”. Cuenta Senan Pani que al día siguiente el *brujo* empezó a enfermar, sufriendo fiebres mientras la barriga se le hinchaba. “Lo llevaron a la posta, luego al hospital, pero la medicina occidental no podía hacer nada contra mi ataque espiritual”.

Dice el *maestro* Senen Pani que, luego del enfrentamiento y habiendo derrotado a su enemigo, le dijo a su compadre: “he salido de mi casa, lejos de mi familia, para venir a trabajar, con buena voluntad, y no para que me estén haciendo daño”. Ahí nomás dejó su trabajo y volvió a su comunidad. Cuando llegó, le contó a un tío suyo lo que había acontecido, a lo que el anciano respondió: “Está bien pues hijo, era uno contra uno y si tú no atacabas en respuesta, el que se iba eras tú. A mí también me sucedió en mi juventud”.

Según el *maestro* Senen Pani, cuando visualiza que alguien quiere *dañar* a sus pacientes, él se hace cargo del pleito y lucha contra los *pensamientos* enemigos. Un *brujo*, sea por motivos personales o por un sueldo, lanza sus ataques contra víctimas inocentes. El *maestro visionario* que busca ser un agente favorable para su sociedad, por el contrario, ejerce sus poderes para curar y defenderse. Pero cuando llega al punto de que alguien le quiere hacer un *daño* y pone su vida en riesgo, no puede dudar y debe lanzar un contra-ataque para arrinconar a su rival, antes de que sea demasiado tarde y el *brujo* lo elimine. El *visionario*, entonces, encerrará los principios espirituales de su enemigo en un lugar lejano y protegido por sus *auxiliares*. Los poderes del *brujo* serán así inutilizados. Los *maestros visionarios* son guerreros del espíritu. Pero, como dice el *maestro* Senen Pani: “mi bandera es de paz y mi arma es el amor”.

Si el *maestro* no neutraliza al *brujo*, estará dejando libre, con todas sus fuerzas, a un enemigo potencial que no le perdonará el haber contrarrestado su ataque y tratará de vengarse. Por eso, quien quiere iniciarse en la *medicina visionaria* pone empeño y realiza fuertes sacrificios para conseguir *espíritus auxiliares* que lo protegerán. Según el *maestro* Senen Pani, los espíritus darán al iniciado *objetos de poder* para su protección, como *ropas* especiales, *cascos de acero*, *espadas*, *bastones de oro*, *anillos*, algunas *armas*, *coronas* y *armaduras*. Estos instrumentos son conocidos por los shipibos con el nombre de *arcana*, que son escudos (*panati*) sutiles, pero de gran poder, que protegen a los iniciados. Existen cantos específicos para invocar estas protecciones y para que los *maestros* puedan transmitírselas a sus discípulos.

Se dice que los cuerpos de los humanos comunes son *cuerpos simples*; en cambio, los *maestros visionarios* tienen *cuerpos preparados*, armados con múltiples defensas. Cuando un *maestro* acepta hacer una curación está haciendo suya la enfermedad de su paciente. El mal puede saltar del cuerpo enfermo contra el suyo. Necesita saberse protegido, pues está poniendo en riesgo su propia vida.

El peligro que el Onaya corre cada vez que enfrenta a los enemigos de sus pacientes es grande y su propia vida está en juego. No es posible presentarse inadecuadamente preparado para esta pelea... Las potencias evocadas por los Yobé no permiten enfrentar esta tarea con una dedicación menor que la vocación absoluta...la cantidad de Onaya muertos en peleas con los Yobé son infinitas (Caruso 2005: 51).

Según Senen Pani, los *maestros visionarios* que se dedican a la medicina sólo usarán estas armas para defenderse a ellos mismos y a sus pacientes. Estos *poderes mágicos* son potencialidades indeterminadas que pueden ser usados de manera antisocial o, por el contrario, para promover el equilibrio. De ahí la ambigüedad de la figura de los *maestros visionarios*, tal como deja testimonio el *maestro* Saant Mukuink, del centro poblado Maki (nación achuar): “Para los familiares a quienes defiendo soy un elemento positivo y soy apreciado y amado; para otros dicen que les mando tsentsak y les hago enfermar. No es lo mismo, me creen una persona indeseable” (Makuink’ 1997: 12). Según señala el testimonio, la calificación de un *visionario* como *brujo* o como *curandero* depende, sobretodo, del grado de cercanía que cada quien tenga con respecto a él: sus aliados dirán que

es médico; las personas lejanas, le temerán. Todo *maestro visionario* es respetado y admirado por sus talentos curativos, pero temido por sus potencialidades nocivas.

Sin embargo, a pesar de que esto es cierto desde el punto de vista social, señalando la movilidad con la que una misma persona puede ser juzgada, en la actualidad existen *maestros visionarios* que aseguran haber renunciado del todo a la *brujería*, afirmando no usar sus poderes para *dañar* a sus enemigos y practicar solamente la *yuraq* medicina, la medicina blanca. El *maestro* Senen Pani enseña que un *visionario legítimo* advertirá a sus enemigos con sus poderes solo para disuadirlos de usar las armas de la *brujería* contra él, o para que abandonen intimidados los ataques contra sus pacientes y parientes. Mientras el *brujo* está gobernado por la rabia, el egoísmo y el resentimiento, el *maestro visionario* es una persona de fuertes *pensamientos* que brinda su ayuda a quien se lo solicita.

¿Qué motiva a un aprendiz a optar por la *brujería*? “Se piensa que el wawékratin brujea porque es como un vicio que ha adquirido, pues se dice que en las comunidades no respeta a nadie, brujean a niños, mayores, jóvenes, mujeres, etc., esto se puede notar cuando el wawékratin ve a un niño lindo, gordo, sano, entonces tiene el deseo de brujear al niño, y le hace daño. De igual manera si ve a una joven bonita piensa que ella no será para él, entonces la brujea” (Antun’ 1991: 48-49). El *brujo* no respeta a nadie ni soporta la felicidad ajena. No está en completa posesión de sus poderes y de su voluntad, sino que se encuentra poseído por la *brujería*. “Parece comprobado que éste no puede dejar de hacer el daño a causa de una especie de pacto hecho con los espíritus de quienes recibió la iniciación” (Caruso 2005: 95). Sus poderes se encuentran desordenados en su interior. El *brujo* se ve arrastrado por este caos. Muchas veces, pierde su cordura, desarrollando cierta paranoia, pensando que los otros lo odian y lo quieren *dañar*. Se vuelve así un ser solitario que rehúye las miradas de la comunidad y transita por las sombras para realizar sus *daños*.

Según Raquel Y. Autún (1991), los *Uwishin* actuales infunden mucho miedo a sus comunidades y todos tienen cuidado de no ofenderles. Esta mezcla de respeto y temor hace que suelen ser aventajados dentro de su contexto social, teniendo siempre quién los ayude a trabajar en sus *chacras* o casas. Los otros sienten miedo de que, si se niegan a ayudar a un *brujo*, la negativa será interpretada

por éste como una declaración de enemistad. Lo mismo afirma Chiriap (1991), quien cuenta que en la visita a sus vecinos, los *brujos* son atendidos con gran esmero. De inmediato se matan animales para su alimentación. El esmero en el trato llega a tal punto que algunos hombres les entregan a sus hijas, ya sea por temor a ser *brujeados* o para que pase a formar parte de las redes de alianza. Mediante el matrimonio, el *brujo* se convertirá en defensor espiritual de la familia.

Auntun' (1991) asevera que los *brujos* son los mayores causantes de conflictos al interior de los centros poblados. Muchos utilizan la ocasión de una enfermedad para acusar a alguien de *brujería* y sembrar la enemistad, persiguiendo sus propios intereses. En términos similares he escuchado expresarse al *maestro* Senen Pani, quien incluso ha calificado a muchos otros *ayawaskeros* de ignorantes: “son gente empírica, sin formación, que todo lo atribuyen a la brujería, pero sin especificar de qué se trata. Algunas veces son enfermedades físicas comunes y, en vez de mandar al paciente a la posta, dicen que es un *daño*. Sólo lo dicen por decirlo, porque no saben”. Hablar de *brujería* y culpar a alguien de practicarla, es un asunto delicado, pues una acusación de este tipo puede acarrear escaladas de venganza. Algunas veces, estas imputaciones no tienen fundamento, pero las palabras de un *brujo* aliado suelen ser suficientes para desatar los problemas.

En los centros (poblados), los conflictos están a la orden del día y estos, a menudo, terminan en suposiciones y acusaciones de brujería. Esto trae serias consecuencias. En la comunidad ya no van a la minga porque piensan que el *uwishín* que les enoja está ahí o que la persona con la cual discutió se encuentra ahí. Entonces el trabajo no rinde y cada vez se va aumentando la disgregación completa de los socios del centro. A las reuniones no van todos y el tema sobre el cual se recalca es el tema de los *uwishín* (Antun' 1991:28).

En tiempos de conflictos, los vecinos ya no participan en los trabajos colectivos *minga*. Si se trabaja de manera individual y sin colaborar unos con otros, los rendimientos del trabajo son menores y los esfuerzos más penosos de llevar. El miedo y la desconfianza se instalan entre los miembros de un mismo centro poblado. Incluso, las personas dejan de asistir a las reuniones comunitarias. Esto puede causar que algunas familias decidan dejar el centro poblado. Si las acusaciones y los ataques de *brujería* llegasen a salir fuera de control y crecer a niveles alarmantes, el centro poblado entero puede desaparecer.

Al igual que Antun', también Chiriap asegura que los *brujos* son los causantes de que la sociedad shuar no pueda vivir tranquilamente: "Los Shuar no pueden vivir unidos en grandes centros, porque tienen miedo de los uwishín wawékratin. Por miedo dejan el centro para establecerse en otro lugar" (Chiriap 1991: 89). Los *brujos* son descritos como seres anti-sociales que buscan la gloria propia: "A ellos les gusta destruir el adelanto común y la buena organización. Ellos persiguen el interés individual. Solo ellos quieren acapararse de todo para creerse poderosos" (Chiriap 1991: 127). En ninguno de los casos se trata de una crítica a los *maestros visionarios* en general; los *Uwishin* siguen siendo respetados por los autores que he revisado. La crítica es lanzada contra aquellos que utilizan sus poderes para depredar la convivencia en busca del interés personal, sin contribuir al bienestar general. Más bien, los autores reclaman por una suerte de vuelta a un pasado en el que se imagina que los *Uwishin* cumplían una labor propiciatoria de la vida en común, la resolución de conflictos y la restitución del equilibrio.

Sin lugar a dudas, las acusaciones de *brujería* siempre existieron, pero es posible que éstas se agravaran con la reciente sedentarización en centros poblados. Para las naciones jíbaras, acostumbradas a la rotación territorial, no ha resultado fácil adaptarse a este nuevo modo de relacionarse con el territorio. La convivencia de las distintas familias en espacios reducidos ha generado roces y desavenencias. Así mismo, Alexandre Surrallés ha marcado la importancia de la influencia evangélica en el incremento de las inculpaciones: "las misiones protestantes han emprendido en todos los grupos jíbaros, con un éxito variable, un proceso de estigmatización de su rol [de los *maestros visionarios*] causando un desarreglo considerable en todo el sistema que ha supuesto una escalada de acusaciones y ejecuciones de personas acusadas de brujería" (Surrallés 2009: 296).

Por su parte, los estudiantes shuar, awajún y achuar cuyos textos he revisado argumentan que una de las causas del incremento de la *brujería* es la llegada de los libros de *magia negra* a la región. Este fenómeno ha sido registrado en naciones tan distantes entre sí como los shipibos y los shuar. La *magia negra* no corresponde a las técnicas antiguas de curación y *brujería*. "En la actualidad, el shamanismo tradicional se está contaminando con aspectos de la magia, sobre todo de la magia negra. Este hecho va destruyendo el valor social de la figura del uwishín y se pone de relieve el individuo que se manifiesta en situaciones anti-sociales" (Antun' 1991: 74). Los libros sobre ocultismo, alquimia y espiritismo son codiciados y

leídos con fervor en buena parte de la región amazónica, tanto por *curanderos* mestizos como indígenas.

Lo que llega de Occidente no es siempre lo que se considera parte de las lógicas culturales dominantes del momento. Los productos culturales vienen por rutas imprevistas y respondiendo a los intereses de cada pueblo. Al parecer, estos libros de magia “fueron introducidos por los misioneros y soldados de las primeras incursiones... Cuando los libros de ocultismo y la magia comenzaron a circular con mayor frecuencia en la selva amazónica llevados, durante la segunda mitad del siglo XIX y con ulterior vigor durante el siglo pasado, por practicantes mestizos, hallaron un terreno fértil que aceleró su difusión” (Caruso 2005: 166).

Los libros de *magia negra* exigen que los lectores realicen ciertos rituales y *pagos* para poder incorporar sus poderes (profanar tumbas, sesiones con velas y pelos de gato negro a la media noche, etc.). Se trataría de una nueva técnica de adquisición de poderes que no predica la necesidad de que el *maestro visionario* colabore con la búsqueda del equilibrio social. La *magia negra* es un método de adquisición de poderes en el que el individualismo prima sobre los intereses del grupo. Las comunidades han empezado a acceder a cierta cultura letrada gracias a los programas de educación misionales o estatales. Algunos se han aficionado a los libros, tal vez buscando respuestas a su situación actual, siendo dominados por grupos que los superan tecnológicamente. Es como si se pretendiera acceder, mediante los libros, a un poder desconocido que sólo manejan los dominadores y que debe ser la base de su poder.

Ante el crecimiento de la *brujería*, existen propuestas que buscan capacitar a los jóvenes *visionarios* para que abandonen estas prácticas y puedan redescubrir la senda de la curación. Tal es el caso del *Uwishin* Ricardo Tsakimp, de la nación shuar del Ecuador, quien es presidente del “Consejo de Uwishin Shuar” (*CUWISH*), que busca que los *Uwishin* se junten para que colaboren unos con otros, pierdan la desconfianza mutua, las envidias, y procuren ya no practicar la *brujería*. Intentan compartir conocimientos, dar protección a los pacientes y poder adaptarse a los cambios culturales, sin perder los aspectos fundamentales legados por los antiguos. Él enseña que las artes curativas, aunque demandan muchos esfuerzos para manejarlas, son más fuertes que los *daños* de la *magia negra*.

La iniciación es un momento clave para que el aprendiz decida qué camino será preponderante en sus actividades. Las *dietas* y abstinencias cumplen un papel

fundamental. Los *visionarios* jíbaros suelen iniciarse mediante la transmisión de *flechas invisibles*. El neófito tiene que metabolizar de forma *legítima* estos poderes para usarlos con fines curativos. En este periodo la *flecha* se halla “muy inquieta, tiene deseos de hacer mal a los demás... El chamán prácticamente tiene una sensación de deseo, casi orgánico, de hacer daño” (Chiriap 1991: 111). Junto con este ánimo de *brujear*, el neófito, que ha pasado sus días en reclusión, suele sentir fuerte necesidad de realizar todas las actividades que le estuvieron prohibidas mientras recibía sus poderes. “Los deseos son algo como tener sed o hambre, de ahí que el que es cobarde obedece a sus deseos” (Chiriap 1991: 129). Quien no puede vencerse a sí mismo y cede a sus deseos de alimentarse con comidas prohibidas o de *brujear*, se vuelve esclavo de sus *flechas*. Un *maestro* que ha logrado atravesar la iniciación de manera *legítima*, llevará las *flechas* en su interior ordenadamente, formando un diseño energético hermoso y sin inquietud.

Quienes aprenden las técnicas *visionarias* mediante la *dieta de palos*, como sucede en la “Escuela del maestro Senen Pani”, también deben dominar los poderes incorporados. Toda *planta con poder*, y en especial los grandes árboles medicinales, tienen también aspectos negativos que el aprendiz debe “domesticar”. Según el *maestro* Sui Metsa, el *dietador* recibe distintos tipos de poder. Incorpora, por un lado, fuerzas que provienen de las raíces del árbol, las que están en contacto con los espíritus del subsuelo (generalmente, de color rojo). Acoge potencias relacionadas con el agua, en tanto todo árbol tiene relación con este elemento (cuyos espíritus están asociados con el color azul). Absorbe poderes asociados propiamente al mundo vegetal, las fuerzas del tronco y de las hojas del árbol (vinculadas al color verde). Entra también en contacto con *Espíritus Maestros* de los mundos celestiales, portadores de “la gran magia celestial” (espíritus que emiten un blanco resplandor). Estos poderes, si no están orientados hacia la generosidad, pueden seducir al *dietador*, llevándolo a usar de ellos con fines egoístas.

Quien se embebe de su propio poder se verá controlado por la ira y el odio. La guía de un buen *maestro* y el cumplimiento de las normas, deben conducir a que los diferentes tipos de magia se armonicen. Se supone que solo los *maestros visionarios* más fuertes escapan de la *brujería*, promueven la vida y no la destrucción, la complementación y no la oposición. Las sesiones de ingestión de *plantas maestras* y los encuentros con los *Espíritus Maestros*, van otorgando poderes al aprendiz. Afirma Senen Pani que las *dietas*, cuando son llevadas de

forma *legítima*, bajo el cuidado de un *maestro* capacitado, educan al aprendiz en la austeridad, en la contención, purificando su corazón de deseos de poder, guiándolo hacia la misericordia, la humildad y el amor que caracteriza a la “gran magia celestial”. Según Fernando Payaguaje, quienes cumplen la *dieta* ponen sus poderes al servicio del bienestar común:

Para poder graduarse se requiere tomar yajé al menos 15 veces en un periodo de varios meses, a partir de ahí uno debe estar capacitado para curar cualquier enfermedad. Pero hasta conseguirlo se pasan muchas privaciones y sufrimientos.

Por ejemplo yo, estando casado, no podía dormir con mi señora; si quería ser el curandero más alto y sabio no podía visitarla. Estaba cerca de ella pero en otra casa, preparando y tomando yajé sin cesar, pero mi obligación era perfeccionarme más y más...

Mientras se toma el yajé se guarda un severo régimen de alimentos. De los pescados pocos pueden comerse como no sea el singo; de carnes, pocas también. Tampoco ají maduro sino sólo verde, etc; si uno come cualquier cosa no aprende, por lo tanto hay que tener paciencia y aguantar. Muchas veces debes permanecer en tu casa sin salir de visita, de modo que no te brinden comidas prohibidas...

Otras veces se siente la envidia que produce en otros nuestro poder de curar...

Ahora bien, algunos toman yajé sólo hasta alcanzar el poder para hacer brujerías; con esas artes pueden matar a otros; eso es malo. Se necesita un esfuerzo o toma muy superior para alcanzar el nivel más alto donde se tiene acceso a las visiones y al poder de curar. Ser brujo es fácil, rápido, pero yo no aspiraba a eso sino a ser el más sabio; mi pensamiento era lograr la jefatura de una gran familia o clan, unas 10 a 20 familias, y poder cuidarlos y curarlos a todos. Solamente con ese pensamiento encontré fuerzas para subir al más alto nivel...

Pero no es sencillo. Al tomar yajé espeso alcancé a ver el sol, el arco iris... todo; terminó la visión y noté mi corazón caliente, como una olla recién quemada. Sentía el calor adentro, ardiéndome, aún sin trabajar sudaba todo el día. Me asaltaban visiones continuas, sudaba y me bañaba a cada rato. Me sentía capaz de embrujar y dar muerte a otros, aunque nunca lo hice, pues los consejos de mi papá me contuvieron:

-Si usted utiliza ahora ese poder puede matar a la gente, pero nunca pasaría de ser un brujo... Cuando te sientas un poco borracho, debes sobreponerte a la ira que te llega; no te harás violento ni dañarás a nadie.

- No, sabré contenerme.

Durante días aguanté dentro ese calor; recuerdo cómo me ahogaba el sudor, ese es un momento peligroso para el que se prepara, ni siquiera se debe mirar con fijeza a la gente, se le escucha no más.

-Ahora traeré otro yajé distinto – dijo mi papá -, es el momento de probarlo.

Lo preparamos bien espeso y al tomarlo me quitó esas flechas que tenía; dejé de sudar y quedé como un niño. Así mi papá me arrancó la violencia para que no pudiera embrujar, sino capacitarme para sanar. En ese instante ascendí de grado (Payaguaje 1994: 60-64).

Señala el *maestro* Payaguaje que el *dietador* está sofocado por los nuevos poderes absorbidos. Estas potencias no se encuentran adaptadas a su organismo, causándole un desequilibrio interior que se manifiesta en un alza de su temperatura y su irritabilidad. El aprendiz no puede ni siquiera mirar a otra persona, puesto que aún no está en completa posesión de sus fuerzas y puede herir a los otros, incluso de forma inconsciente. En el transcurso de las *dietas*, estos ánimos se irán atemperando. Una vez incorporados los poderes de manera correcta, el iniciado retomará el equilibrio y las altas temperaturas desaparecerán.

Según ha escrito Belaunde sobre los airo-pai, nación del *maestro* Payaguaje, un *espíritu auxiliar* de los *visionarios* recibe el nombre *pai joyo huati*, que puede ser traducido como “monstruo del corazón de la gente” (2001: 216). Este *espíritu auxiliar* tiene apariencia humana, pero su pecho es transparente, dejando ver las entrañas en movimiento y el corazón palpitante. Tiene una tendencia instintiva hacia la violencia. “El punto absolutamente crucial [de la iniciación *visionaria*], es que el joven debe ser capaz de controlar su espíritu auxiliar, y no permitir que sea el monstruo el que lo gobierne... el chamán debe tener un corazón sólido, es decir que debe haber aprendido a pensar bien y respetar los consejos de sus ancestros. De lo contrario, si es que el chamán es una persona rabiosa, se considera que su monstruo lo dominará” (Belaunde 2001: 217). Las *dietas* de iniciación pueden ser entendidas como procesos terapéuticos mediante los cuales el *dietador* aprende a tener control sobre los poderes adquiridos y a liberarse de las tendencias anti-sociales.

Como señala el testimonio, las armas mágicas de protección y *brujería* son las primeras en presentarse. Estos poderes, según me ha manifestado el *maestro* Sui Metsa, son los más fáciles de obtener⁶⁴. “En cambio, aprender la curación”, según me dijo, “demanda grandes sacrificios, pero esos esfuerzos te darán unos poderes y satisfacciones eternos, que nadie te quitará”. Como me dijo mi amigo David Novoa, “aprender la brujería es fácil, porque llevamos años entrenándonos en el odio, la rabia y el resentimiento”. Los ánimos omnipotentes y destructivos habitan el corazón humano en pugna con sus tendencias solidarias y constructivas. De ahí que las *dietas* conllevan grandes sacrificios para purificar al aprendiz, exigiendo una fuerza de voluntad fuera de lo común.

⁶⁴ “La mayoría de las personas que han tomado plantas sicoactivas para contactar a los espíritus, tienen la capacidad de hacer daño, pero solamente algunas tienen suficientes conocimientos como para curar y realizar rituales de propiciación. Se entiende que el hacer brujería requiere poderes mucho menos avanzados que el curar” (Belaunde 2001: 218).

Son muchos los aprendices incapaces de cumplir con las exigencias y frecuentes los casos de renuncia. Según el *maestro* Senen Pani, durante las *dietas*, las *Madres-de-las-Plantas* van examinando a los que se están iniciando, presentándoles múltiples “pruebas”, para así averiguar cuáles son sus verdaderos sentimientos y templanza. Es importante que quien se inicia pueda superar las “pruebas” de los espíritus de las plantas, pues recién entonces “los genios más sabios del mundo de la planta llevarán al discípulo en presencia de su señor” (Caruso 2005: 158). Mediante los procesos de auto-curación es posible acceder a los altos niveles de espiritualidad y medicina; a través de ellos, un *visionario* será guiado por la compasión hacia los que sufren. El amor correrá a través suyo con una fuerza regeneradora capaz de devolver la salud.

1.5 BALANCE

A lo largo de este capítulo se han encontrado diversas acciones de *depredación*, en las que una entidad de mayor poder espiritual destruye a otra entidad de menor poder. Pero, al mismo tiempo, se ha podido constatar que estas acciones se inscriben, o tienden a inscribirse, en una red de otras acciones en las que un ser con poder aun mayor (un espíritu) otorga al depredador, a través de algunos mediadores, el poder de depredar legítimamente. Consideremos los casos encontrados:

- *Arrancar las plantas*: las mujeres agricultoras jíbaras arrancan (asesinan) las plantas con el objeto de sustentar a la familia, pero es *Nunkui* quien les permite hacerlo legítimamente, pues en caso contrario las plantas cultivadas (como las yucas) podrían chupar la sangre de los parientes. Esta acción de legitimación se hace a través de mediadores, como las piedras *nantar* o los cantos *anent* agrícolas.
- *Cazar un animal*: el cazador mata a un animal de caza, pero es el espíritu dueño de los animales de caza (*amana*, para los jíbaros) quien le otorga el poder de hacerlo de forma legítima. De no contar con este permiso, el cazador irrespetuoso sufriría un *daño* (enfermedad, enajenación). Esta acción de legitimación se hace a través de mediadores, como los sueños (en los que se otorga al cazador el permiso de matar) o los cantos *anent* de cacería.
- *Depredar el monte*: los cazadores rozan el terreno y destruyen parte del bosque, pero es el Padre de los Bosques (*Shakaim*/Padre de los Venados) quien le otorga el poder de hacerlo, evitando que el rozador sea atacado por el espíritu del árbol depredado. A través de los cantos, los rozadores obtienen el permiso del espíritu para talar los árboles sin caer enfermos.
- *Asesinar a un guerrero enemigo*: los guerreros que salen a pelear contra los enemigos, precisan de que los espíritus se le manifiesten para donarles fuerza espiritual y buenos augurios. En el caso de los jíbaros,

este espíritu donador del poder necesario para matar a un enemigo humano es *Arutam*. Para que pueda darse esta donación de la fuerza espiritual, se precisa que los guerreros tomen *plantas maestras*, como la *ayawaska*, ejecutando cantos propiciatorios, para que los espíritus se les aparezcan en *visiones* o se exterioricen a través de truenos (que son las palabras de los espíritus).

- *Brujería y sanación*: los brujos lanzan sus ataques (depredaciones) utilizando sus *flechas invisibles* u otras técnicas engendradas en la ira, envidia o resentimiento. La persona que recibe el ataque cae enferma y precisa de la asistencia de un *maestro visionario*. El *maestro visionario* curará a la persona utilizando sus *flemas* de curación o, como en el caso del *maestro* Senen Pani, el poder de la luz, “la gran magia celestial”. El acto de sanación, es una acción de contra-depredación, en tanto se entiende que el daño espiritual debe ser cazado (para sacarlo fuera del cuerpo del paciente) y que hay que neutralizar al brujo enemigo. Se trata de un combate que se da mediante el uso de defensas (*arcanas* en el caso shipibo) y armas supra-sensibles, las cuales se han obtenido durante las *dietas* de iniciación y han sido otorgadas por los *Espíritus Maestros*. Los enfrentamientos espirituales precisan del tabaco, de la *ayawaska* y de los cantos, y se manifiestan a través de las *visiones*.

En suma, encontramos que dos operaciones fundamentales organizan la dinámica de la depredación: (a) la captura y destrucción de la presa por parte del depredador; (b) la legitimación del depredador por parte de los espíritus, a través de una mediación que permite la vinculación de los mundos sensibles y los mundos invisibles.

Capítulo 2: Transformación

2.1 *El cuidado de los vínculos*

El *Chullachaki* es un personaje muy conocido en los relatos mestizos de la Amazonía peruana. Se trata de un ser que suele adoptar forma humana o cualquier otra que desee, dominando el arte de la transformación. El *Chullachaki* debe su nombre *runasimi* a que sólo tiene un pie humano⁶⁵, teniendo el otro en forma de pezuña de venado. Este es el único signo que permite reconocerlo: a pesar de sus habilidades para la transformación, no hay manera de que pueda ocultarlo. Se sabe que a menudo ataca a personas en el bosque, apareciéndoseles en forma de alguno de sus parientes más queridos para confundirlas, hipnotizarlas y perderlas entre los árboles. Deja a sus víctimas como sonámbulas, casi sin vida.

Según me dijo el *maestro* lamista Winston Tangoa Chujandama, del poblado de Chazuta, en el río Huallaga, el *Chullachaki* sólo ataca a quienes no saben respetarlo o a cazadores encarnizados. El *Chullachaki* es un guardián del bosque que cuida la vida de las plantas y los animales. Tiene sus propias *chacras* en el monte, en las que siembra principalmente *plantas con poder*, las que guardan una inagotable sabiduría medicinal. Goza de su protección paternal un séquito de animales que le brinda obediencia.

A pesar de los aspectos agresivos que se le atribuyen, también puede convertirse en ayudante espiritual de *maestros visionarios* que sólo se dedican a la *yuraq*⁶⁶ medicina, a la medicina blanca, y colaborar con ellos en sus terapias. El *Chullachaki* puede ir a los mundos donde habitan poderosos espíritus de la curación para traer las medicinas invisibles, así como otorgar a los *visionarios* el poder *legítimo* para convocar la fuerza curativa de las *plantas de poder* bajo su cuidado. El *maestro* Lucho Paredes, que me aseguró nunca practicar maleficios, siempre hacía una pequeña *mesa* o altar antes de iniciar sus sesiones. Entre los santos y estampitas que desplegaba en su altar, tenía una piedra de poder en la que se veía claramente una huella como de pezuña de venado, que era la marca del

⁶⁵ *Chulla* en lengua *runasimi* significa “lo que viene solo” y *chaki* es “pie”.

⁶⁶ *Yura*: palabra *runasimi* que significa blanco. Algunos curanderos mestizos, como Don Lucho Paredes, la utilizan para definir sus prácticas medicinales.

Chullachaki. El *maestro* encontró esta piedra en una visita al bosque, a los pocos días de haber soñado con el *Chullachaki*. Le servía de protección contra los ataques espirituales de sus enemigos.

Existe un árbol llamado *Chullachaki kaspi*. *Kaspi* significa madera o árbol en el *runasimi* mestizo de la Amazonía. Dice el *maestro* Senen Pani que, cuando se *diet*a ese árbol, la persona debe permanecer todo el día sentado debajo de él y sólo abandonarlo en la noche, cuando nadie lo vea. El *Chullachaki* se aparece al *dietador*, primero tratando de intimidarlo, golpeando con su pie de venado el tronco del árbol. Sólo si el *dietador* no se asusta y permanece en concentración, se le aparecerá el *Chullachaki* y le concederá un deseo: convertirse en *brujo*, llegar a ser un poderoso médico, ser un cazador infalible o lo que se anhele. En ciertos aspectos de su comportamiento, el *Chullachaki* se parece un poco a los genios de las narraciones árabes de *Las mil y una noches*, como el que se presentó a Aladino, pues cumple los deseos de quienes lo buscan con convicción. Pero, al mismo tiempo, puede llevar a la ruina y muerte a quienes no lo respeten.

Así como el *Chullachaki*, el bosque es un territorio ambivalente. Todo lo que viene de él a la comunidad comparte esta ambigüedad. Por ejemplo, la carne de caza debe ser cocinada para transformarla, de tal manera que se erradiquen los peligros de su origen silvestre y pueda ser apta para el consumo humano. Como ya se ha dicho, las *narraciones ancestrales* de la región cuentan que los animales fueron antes seres humanos. Ellos, debido a diversas transgresiones, perdieron su condición humana y adoptaron una *perspectiva* divergente. Así como sucede en los seres humanos, los *pensamientos* de los animales residen en su sangre. Si un humano comiera su carne cruda o ingiriera la sangre animal, existiría la posibilidad de que se volviera, él mismo, un animal, contagiándose de sus *pensamientos* y olvidándose de su humanidad.

Los hombres lidian con los peligros del exterior de la comunidad, mientras las mujeres deben ser las guardianas de la seguridad y equilibrio del interior. Las cocineras tienen especial cuidado en extraer, con la limpieza y el fuego, toda la sangre de los trozos de carne. La alimentación es el acto que reafirma la sociabilidad. “Al comer el alimento preparado por otros y compartirlo de un mismo plato, los miembros de la casa, de manera gradual, se van volviendo semejantes entre sí. Se van contagiando de los rasgos de unos y otros para crear cierta unidad vivencial a pesar de las diferencias de género y edades” (Belaunde 2001: 187). Se

es humano, en buena medida, por lo que se come, con quién se lo come y cómo se lo come. Comer solo es considerado prepotente, pues esa persona estaría queriendo demostrar que no necesita de los vínculos de parentesco para sobrevivir.

Los awajún cuentan que el gigante antropófago *Ajaimpi*, un personaje bastante despreciable de sus narraciones, siempre comía sólo y, como no conocía el fuego, se nutría de alimentos crudos. Por eso, “cuando ven a alguien que come solito, mal cocinado y traga bastante, lo insultan llamándolo *¡Ajaimpi!*” (Jordana Laguna 1974: 101). Compartir es con-vivenciarse, es hacer comunidad; se nutren los cuerpos, pero también los vínculos de afecto. Los que comen juntos comparten fluidos y “sus sangres se mezclan y sus seres se van volviendo semejantes” (Belaunde 2005: 65). La comunidad está conformada por los que juntos se alimentan, compartiendo *pensamientos* y sustancias vitales.

Algunas naciones de la Amazonía occidental persisten en un régimen alimenticio claramente establecido en el que algunos alimentos están prohibidos, considerados *comida ilegítima*. Los achuar, por ejemplo, como muchos otros cazadores amazónicos, tienen una gran fineza olfativa que les permite identificar animales en el monte antes de verlos. Ellos consideran que ciertos animales no pueden servir de presa porque “huelen mal”, tal como el oso hormiguero, el tapir, el coati⁶⁷, la zarigüeya, la anaconda, las aves rapaces y los animales carnívoros en general. Los alimentos que están cargados de grasa y sangre se consideran nocivos. Tal es el caso de ciertos venados llamados *Iwianch Japa*, expresión que podría traducirse tentativamente por “venado demonio” o “venado espectro”. Según Jimpikit, estos venados están hechos de la *mala sangre* de las personas que han muerto recientemente, cargadas de ira y resentimientos. Quien los injiriera, incorporará los *pensamientos* rabiosos y resentidos de los muertos, siendo transformados en seres antisociales volcados contra sus propios parientes:

La carne de este venado antiguamente era absolutamente prohibida comer y ahora tampoco se come, aunque muchos jóvenes incrédulos suelen comerla; pero más tarde, aquellos que han consumido la carne de este animal sufren consecuencias muy graves; como por ejemplo, viene la debilidad, se multiplican los bichos en el estómago, adquiere ancimia (putsumat)⁶⁸, se produce la pereza eterna, se convierte en un elemento que

⁶⁷ Coatí: mamífero omnívoro del género *Nasua*.

⁶⁸ Desconozco de qué enfermedad puede tratarse la *ancimia* o *putsumat*. Es posible que se trate de una enfermedad cuya sintomatología es cercana a la anemia.

crea problemas en la sociedad, tiende a vivir a expensas de sus parientes, como parásito aprovechándose del otro (Jimpikit 1987: 131-132).

Quienes se alimenten de estos venados desarrollan tendencias negativas. La pereza que sufren parece resultado de una pérdida de energía vital que los asemeja a muertos en vida. No participan en las labores colectivas ni en la consecución del alimento, viviendo a expensas de sus parientes. Son seres sanguinarios que se vuelcan agresivamente contra ellos. Se les compara con parásitos. Serían una suerte de entidades antropófagas que se sustentan de los esfuerzos, sudores y fuerza vital de la comunidad; sacan, arrancan, digieren, sin aportar nada ni agradecer.

El acto de comer entraña peligros que deben ser eludidos mediante las artes de las mujeres cocineras, quienes saben salvaguardar a su parentela del peligro de ingerir los *pensamientos* de las presas. A través del hervido o del asado, el espíritu de la víctima abandona la carne inerte. El manejo del fuego, principal agente de transformación de lo depredado en *alimento legítimo*, es un conocimiento fundamental de la humanidad. Si la carne es ingerida sin haber pasado por el adecuado proceso de cocción, el espíritu de la presa depredaría al ser humano. Contagiándolo con sus *pensamientos*, lo volvería semejante a ella.

Cuentan las narraciones awajún que los antiguos no conocían el fuego. Para cocinar sus alimentos, los metían debajo del brazo, en las axilas, y cuando cambiaban levemente de color, se los comían. Debido a esta cocción insuficiente, se puede decir que los primeros ancestros no eran humanos del todo, sino que eran semi-humanos. Sólo el gigante antropófago *Iwa* poseía el fuego y no se lo daba a los awajún. Un día *Jémpue*, el picaflor, decidió robárselo. El picaflor fue hasta la candela que mantenía encendida *Iwa* para traer una chispa de ella a la humanidad:

Cuando los aguarunas empezaron a poblar la selva del Alto Marañón no conocían el fuego. En aquel tiempo tampoco sabían cultivar la tierra, no poseían chacras y carecían de yuca y plátano. Sufrían de hambre y frío. Morían muchos niños a los pocos días de nacer, porque no había como abrigarles y calentarles.

Como no tenían fuego, los aguarunas no cocinaban la carne ni otros alimentos. Buscaban choros y camaroncitos por las quebradas y cuando conseguían algunos, se los metían por debajo del brazo, bajo las axilas. Así los tenían un rato hasta que cambiaban de color y luego se los comían. Esta era la forma de cocinar de los antiguos aguarunas...

Iwa, el gigante que se alimentaba de gente, era el único que poseía el fuego. Lo cuidaba con mucho esmero. No se lo daba a los aguarunas. Y éstos no se atrevían a quitárselo, ya que mataba a los aguarunas y se los comía.

Pero un día, Jémpue y Yampits se pusieron de acuerdo para robarle el fuego al gigante Iwa...

El picaflor se fue a una quebrada y se remojó bien sus plumas, luego se tendió en la trocha por donde habían de pasar las mujeres de Iwa al volver de la chacra.

Regresaban ya las mujeres de Iwa por la trocha, cuando encontraron al picaflor mojado, tumbado en el suelo y tiritando de frío.

- ¡Pobrecito picaflor! ¡Está muerto de frío! Vamos a llevarle a la casa para que se caliente un poco.

Así decían las mujeres de Iwa. Lo recogieron y una de las mujeres se lo metió dentro del vestido para que fuese entrando en calor. Y llegando a casa lo dejaron junto al fuego de la candela...

[El picaflor] poniéndose de espaldas introdujo su larga colita en la saltarina llama del fogón. Se quemó y se prendieron sus plumas. El picaflor con su colita encendida y echando abundante humo, levantó vuelo y salió de la casa del gigante Iwa.

Iwa gritaba:

-¡El picaflor está robando el fuego! ¡El picaflor está robando el fuego!

Quisieron agarrarlo, pero no lo lograron. El picaflor escapó llevándose el fuego hacia el interior del bosque. Volaba llevando su colita envuelta en llamas. Cuando encontraba árboles secos, árboles resinosos, árboles buenos para leña, Jémpue, el picaflor, golpeaba con su colita el tronco y los encendía. Iba dejando el fuego por todas partes.

Y cuando ya estaba el sol por abrazarse porque las llamas alcanzaban su cuerpo, se lanzó contra el agua del río Marañón y se zambulló unos segundos. La llamita se apagó.

Desde aquel día, todos los picaflores tienen su colita medio blanca de color de la ceniza...

Desde aquel día, los aguarunas mantienen siempre encendido el fuego de la candela, durante el día y por la noche, y de esta manera pueden cocinarse los alimentos, asarse los plátanos y las yucas, ahumar la carne para que no se pudra y calentarse los pies durante las noches frías de los días lluviosos (Jordana Laguna 1974: 111-113).

La humanidad, tal como se la conoce actualmente, nace cuando el picaflor roba el fuego a los gigantes *Iwa*. El picaflor lo trajo como una suerte de mensaje divino que estableció la condición humana. Los gigantes *Iwa* eran los grandes depredadores de los tiempos *ancestrales* y guardaban el fuego como un celoso secreto que no querían compartir. Una vez obtenido, la humanidad puede asesinar a los animales de caza y alimentarse de su carne. El fuego es el guardián de la comunidad, un umbral transformador por el que debe pasar la carne del monte para poder sustentar los vínculos.

El fuego promueve la sociabilización. Entre los grupos familiares de la nación shuar, la narración de los *relatos ancestrales* tiene lugar en las madrugadas. Antes del despuntar del sol, se prende una fogata, en torno a la cual se reúnen los parientes para mantener una conversación matutina, que se conoce con el nombre

de *chichamat*. Durante estas conversaciones, “el mayor de la casa, o alguien de autoridad, de cualquiera de los sexos, instruye, corrige o aconseja a los más jóvenes” (Juncosa 2005: 115). Alrededor del fuego se cuenta cómo fue arrebatado el secreto de los gigantes *Iwa*, mientras un pequeño picaflor mañanero empieza a revolotear entre los árboles de la casa.

Los consejos son llamados *chichareamu* por los shuar. “El dar un consejo es una forma de transmitir la fuerza del consejero a quien recibe el consejo. Lo aconsejado no se hace efectivo sólo después del cumplimiento de su contenido, sino que la misma palabra es la portadora de la fuerza del consejero quien la transmite a la persona aconsejada” (Mader 1999: 70). Los mayores transmiten a sus hijos el poder espiritual y la sabiduría que han heredado de los ancestros. Esta sabiduría y este poder permitirá a los niños salvaguardar su existencia en términos *legítimos*. La palabra salva a las comunidades de transgredir los preceptos cósmicos que buscan mantener el equilibrio entre los seres y los mundos.

Las *narraciones ancestrales* enseñan cuáles son los comportamientos propios de la humanidad y cuáles los impropios. Son la herencia que dejaron los antiguos para que sus descendientes no pierdan su humanidad. Se cuenta que, antiguamente, todos los seres poseedores de espíritu eran *gente*. Sin embargo, como se mencionó anteriormente (subcapítulo 1.2), algunos humanos se tornaron en animales debido a que transgredieron los comportamientos adecuados. Perdieron la perspectiva humana del mundo. Las transformaciones punitivas los hicieron olvidar por completo su humanidad y sus lazos de parentesco. Tal es el caso de un relato *huni kuin*, en el que se cuenta que todo un pueblo, excepto una sola muchacha, consumió una extraña comida. Debido a esta ingestión *ilegítima*, los habitantes del pueblo se convirtieron en huanganas:

Fueron al bosque, recogieron frutos de chimicua⁶⁹ y dos huevos pintados de pajarillos; hicieron un puré, y todos, hombres, mujeres, grandes y pequeños, gustaron de una pequeñísima porción... Esa noche, hacia las tres de la madrugada, los ronquidos de los durmientes progresivamente se cambiaron en gruñidos porcinos. Las personas empezaban a despertarse con aire hosco y el espíritu confuso. Algunos ya

⁶⁹ La chimicua es un tipo de árbol de las tierras bajas de la Amazonia, cuyo nombre científico es *Brosimum sp.*, de la familia de las *Moraceae*. Su madera puede tener diferentes usos en la carpintería.

descolgaban sus hamacas y recubrían sus espaldas con ellas; entonces, parecían adherirse, transformarse en piel espesa; cerdas duras y rojizas principiaban a crecerles. Mientras tanto, los demás durmientes, ahora ya levantados, repitieron esa extraña maniobra...

Ahora los que se transformaban ya se movían en cuatro patas.

En la semioscuridad borrosa del alba, la chica pudo ver cómo, haciendo gran estrépito, rompían todos los cántaros de la casa. Enseguida, se fijaban la embocadura en el rostro donde, poco a poco, quedaba injertada hasta transformarse, por fin, en hocico. Era demasiado para la pobre muchacha.

- ¡Mamá, mamá! Gritó de repente, sin dominar el terror.

Pero ella, una vieja huangana de patas flacas, ya estaba descendiendo por el camino del pozo para hociquear en la orilla del río...

Las huanganas, gruñendo desaforadamente, se dispersaron y, lanzándose, ganaron la espesura del bosque (D'Ans 1975: 108-109).

Los ancestros han definido cuáles son los alimentos *legítimos* y cuáles no. La muchacha que no probó el alimento prohibido fue la única que preservó sus *pensamientos* humanos. Cuando ve a sus parientes convertirse en huanganas, siente dolor y espanto; trata de llamar a su madre para que no la abandone. Pero la madre no recuerda los vínculos de afecto ni responde a la voz de su hija; sigue su ruta para husmear a la orilla del río. Las huanganas rompen los objetos de la casa, dejando constancia de que los utensilios ya no les servirán. La narración también explica el origen de la piel dura de las huanganas: las hamacas en las que dormían se les adhirieron a la piel. Una vez que se han convertido en huanganas, ya no dormirán en hamacas, sino que lo harán en el suelo.

Toda persona, entonces, debe cuidarse de ciertas comidas *ilegítimas*. Pero quien se encuentra *dietando*, debido a la fragilidad a la que es sometido por el proceso de aprendizaje, debe atender con mayor esmero su régimen alimenticio. Se evita especialmente la carne de cerdo, animal que, por su alimentación omnívora y gran cantidad de grasa, es considerado de “sangres mezcladas”. Cuando alguien con olor a sangre toma *plantas sagradas*, este olor atrae la presencia de espíritus que se le aparecen bajo sus aspectos negativos, como enemigos. La abstinencia sexual de los *maestros visionarios* también tiene que ver con evitar la sangre. No se debe tomar *plantas maestras* si se lleva en el cuerpo el olor de la sangre menstrual de la mujer, o el olor a semen, que es también considerado producto de la sangre.

Según me comentó Juan Manuel, poblador ribereño descendiente de cocamas, si se toma *plantas maestras* sin haber guardado la debida *dieta* y habiendo mantenido relaciones sexuales, la persona se ve arrastrada por esos espíritus a un bosque del que no se sabe la salida y experimenta el mismo pánico

que el cazador perdido, sintiendo que los *diablos del monte* se le vienen encima y lo acorralan. Se puede enloquecer en ese trance. Las *dietas* están en parte destinadas a evitar transformaciones incontroladas que vuelvan al *visionario* un ser antisocial.

Se considera que el hedor de la sangre no permite establecer la comunicación con los espacios-tiempos divinos para llevar a cabo curaciones. El hedor de la sangre solamente acarrea la apertura a ámbitos de espacios-tiempos de una multiplicidad transformacional incontrolable, en los que los animales-plantas-espíritus toman forma humana – semejante a la forma primordial que tenían en los espacio-tiempos míticos – y toman venganza de los humanos, seduciendo y robando a los que tienen hedor a sangre, y haciéndolos semejantes a ellos mismos, es decir, perdidos para sus parientes humanos (Belaunde 2005: 257).

La sangre no se está quieta, sino que circula al interior del cuerpo. La sangre es dinámica, se transforma. Por este dinamismo despierta temor y debe ser tratada con cuidado: puede conducirnos a la enajenación, convirtiéndonos en depredadores de nuestros parientes. La sangre es considerada peligrosa para cualquiera que no sea su *dueño*. Entre muchas naciones de la Amazonía occidental, las mujeres menstruantes solían ser mantenidas en reclusión ritual. Antiguamente (pues la mayoría de los grupos amazónicos empieza a dejar estas prácticas) las mujeres aisladas guardaban abstinencia sexual y se alimentaban de comida con poca sangre. No se acercaban a los hombres, no tocaban nada fuera de su espacio de retiro, estaban impedidas de ir al río o de estar bajo el sol. De salir al monte serían atacadas por espíritus malignos. Si cocinaran alimentos, éstos se contaminarían con su sangre; quienes comieran de ellos sufrirían terribles secuelas.

Entre los airo-pai (Belaunde 2001) se considera que una mujer menstruante que no alerta a los suyos acerca de su condición, estaría actuando de manera irresponsable, sin pensar en las consecuencias de sus actos. La sangre de la menstruación puede llenar de rabia a quien se contagia de ella, transformándose en un ser anti-social proclive al surgimiento de la violencia. Los airo-pai tienen en claro la necesidad de evitar estallidos de rabia que pondrían en peligro la comunidad. Los hombres y mujeres suelen repetir frases como *pai paiyeje paidi*, “hay que vivir como gente”; *deoyerepa paiye*, “hay que vivir bien”; *deoyerepa cuatsaye*, “hay que pensar bien” (Belaunde 2001: 28). Sostiene Belaunde que en las comunidades airo-pai se vive un clima de cordialidad que es activamente deseado y

creado. Las personas deben estar dispuestas a conversar para limar las asperezas de la convivencia y solucionar los problemas sociales evitando la violencia⁷⁰.

Los airo-pai no dan espacio a las expresiones de cólera. “Según su pensamiento, la rabia es una fuerza destructiva que separa a las personas, conduciéndolas hasta el crimen sea por violencia física o brujería” (Belaunde 2001: 29). Los airo-pai no encuentran ninguna justificación para los arrebatos rabiosos: “En el núcleo de la comunidad los sentimientos de rabia nunca son justificados, sean cual sean las circunstancias. Siempre son percibidos como negativos y sancionados abiertamente, porque están asociados al deseo de matar” (Belaunde 2001: 108). Para ello, dan permanentemente consejos a los niños para que vivan tranquilos y sepan controlar sus emociones.

La sangre menstrual es conocida por los airo-pai con el nombre castellano de “suciedad”. La mujer que no practica reclusión menstrual, manteniéndose tendida bajo el mosquitero, se vuelve una persona chismosa, que critica a los demás y desequilibra emocionalmente a su esposo y a sus parientes. No sabe pensar con propiedad y no está guiada por el afecto. El hombre que entra en contacto con la sangre menstrual sufre de *sitsio dahuë*, que puede ser traducido como “enfermedad de la suciedad”. Tiene dolores de cabeza y en casos graves puede llegar a sufrir hemorragias por su nariz, las que le pueden acarrear incluso la muerte. Se suele decir que la sangre menstrual tiene el poder de destruir las capacidades *visionarias* y enredar la medicina de un *curandero*. “Solamente los chamanes más experimentados pueden desarrollar una protección contra este peligro” (Belaunde 2001: 71). He escuchado al *maestro* Senen Pani asegurar que tiene los poderes suficientes para no verse afectado por la menstruación de sus pacientes.

Dentro de la lengua huni kuin existe el término *nukun yuda* para nombrar a las personas más cercanas, quienes pertenecen a lo que ellos llaman “mi cuerpo / nuestro mismo cuerpo”. Este cuerpo común es producido de manera colectiva por quienes viven juntos, en un mismo caserío, compartiendo esfuerzos, sudores, fluidos, *pensamientos*, baños medicinales, las pinturas corporales y los alimentos.

⁷⁰ “La palabra cajei, que significa pariente y amigo, deriva del verbo caye, que significa conversar. Por lo tanto las personas que se reconocen entre sí como Airo-Pai, son aquellas personas que pueden conversar y llegar a un acuerdo utilizando un idioma común” (Belaunde 2001: 33).

Nukun yuda expresa la profundidad de lo compartido por aquellos que forman la intimidad del *estar-en-común*. La singularidad de cada quien es producida y constituida por los lazos de parentesco. Nuestra particularidad, entonces, surge de las relaciones con aquellos que nos rodean.

La palabra *manuaii* es utilizada por los huni kuin tanto para hablar de la nostalgia sentida por un pariente lejano, como también para designar la sensación física de tener sed. Se tiene sed de los parientes que están lejos, se les requiere para seguir respirando. Según los huni kuin, el ser humano necesita sus afectos de una manera tan vital como el cuerpo requiere agua para sobrevivir. Consideran que quienes no sienten falta de sus parientes no son humanos. El humano *legítimo* no se olvida del afecto que lo vincula con su familia.

Los huni kuin aseveran que una persona que ya no vive en la intimidad de la parentela, que se ha marchado del caserío, se vuelve más y más distante con el tiempo y la falta de vivencias compartidas. Se convierte en un “no-pariente” ante los ojos de quienes estaban habituados a llamarlo hermano. Puede incluso dejar de ser indígena, convirtiéndose en un mestizo (*nawa*). Quien se aleja de la comunidad, pierde cada día un poco de la manera huni kuin de comportarse y de sentir. Deambula por el mundo sin casa, sin lugar, sin amor, sin nadie que se acuerde de él, como un espectro *yuxin* (Lagrou 2007: 215). Este proceso acontecería gradualmente, con el tiempo, por medio del contagio con los *pensamientos* divergentes de aquellos que no saben pensar con el corazón. Franquear los límites de la comunidad es necesario; se sale para volver y sustentar a los parientes. Los vínculos de afecto conducen a las personas como hilos invisibles que van desde el exterior de la comunidad hasta su interior.

Para poder ampliar estos conceptos, resulta pertinente revisar el relato huni kuin sobre *Kanáibari*, “el antepasado que fue a hacerse extranjero”. Se cuenta que *Kanáibari* vivía en la casa de su hijo casado, cosa inusitada en las costumbres de dicha nación, generalmente organizada de manera matrilocal (la joven pareja suele residir en la casa de los padres de la mujer). Un día, se fue a cazar acompañado por su nuera, cosa que tampoco es prudente y aconsejable, pues las parejas suelen utilizar sus viajes al monte, alejados de la casa compartida con otros miembros de la familia, para tener relaciones sexuales. Hizo una pequeña guarida *masaputo* para ocultarse de los animales y poder cazarlos escondido. Le ordenó a la nuera

que volviera a su casa para preparar la comida de su esposo, pero ésta se negó e insistió en permanecer con su suegro.

Mientras *Kanáibari* se agachaba para observar a los animales fuera del refugio y poder cazarlos, la nuera, que estaba a su espalda, lo empezó a molestar clavando una pequeña espina en sus testículos. El hombre pensó que se trataba de un zancudo y siguió en su tarea de espiar a los animales sin darse por aludido. Dos veces picó la nuera con la espina a su suegro, sin que éste se percatara; pero a la tercera vez, *Kanáibari* se movió con rapidez y, para su sorpresa, en vez de dar con un zancudo, atrapó la mano de la mujer. Antes de que pudiera retarla, su nuera, desenvuelta y sin ninguna vergüenza, le confesó sus deseos sexuales hacia él. Estos deseos hacia su suegro contravienen las normas de comportamiento establecidas por los antepasados y no corresponden a un ser humano *legítimo*:

-Suegro, ¡hazme el amor! Tengo tanto deseo...

Kanáibari quedó sobrecogido.

-No digas esas cosas, le dijo. ¡Sabes muy bien que eso no se hace!

-No me importa, insistió su nuera. ¡Tómame que me muero de ganas! Y diciendo eso lo provocaba.

Kanáibari no sabía qué partido tomar. Finalmente, le advirtió:

- No puedo hacerte el amor. Tengo una pinga⁷¹ tan grande que si te uso, te voy a desfondar y morirás.

- ¡Vaya mentira!, lanzó la muchacha. No hagas tanta historia... ¡tómame! Y enseguida, se levantó y abrazó a su suegro.

Entonces, Kanáibari no se contuvo más.

-Tanto peor para ti. Tú lo has querido, dijo.

Bruscamente, le levantó la pampanilla⁷², la acostó sobre el suelo y la penetró con su enorme verga que comenzó a dislocar el vientre de la joven mujer. Pero ya nada podía detener la acción de Kanáibari ni siquiera los estremecimientos convulsivos de la mujer que agonizaba. Cuando hubo eyaculado y calmado su exaltación, miró la cara de su nuera. Estaba pálida, con la boca abierta y los ojos en blanco, sin conocimiento. Y cuando Kanáibari se levantó de encima de ella, la sangre escapaba a grandes chorros de su vagina destrozada.

Aterrorizado por lo que había hecho, Kanáibari, sin detenerse, corrió al pueblo. Contó a sus compañeros lo que acababa de suceder.

-Maldito seas, le contestaron. Tu hijo va a volver de cacería y al saber lo sucedido, montará en cólera y te matará.

Escuchando eso, Kanáibari huyó por el desaguadero del pozo. Cuando el desaguadero se unió con la quebradita, corrió a todo dar siguiendo el curso. Llegó a una quebrada y de allí a una quebrada mayor. Pronto salió de un río. Caminó largo tiempo... Entonces se detuvo y durmió allí.

En la mañana, tomó arcilla y esculpió un par de zapatos; los suspendió en un largo bastón en la arena de la playa. Después, reemprendió su viaje.

⁷¹ *Pinga*: órgano genital masculino, falo.

⁷² Pampanilla: taparrabos.

Al día siguiente, durmió nuevamente en una gran playa al borde del río. Al despertarse, agarró hojas de oreja de elefante⁷³ cuya textura es bien fina, y hojas de bijao⁷⁴ de textura más tosca. Con las primeras hizo una camisa; con las segundas, un pantalón...

Enseguida, siguió caminando. No por mucho tiempo porque, no lejos, divisó un lugar que le pareció ideal para vivir... Cuando todo estuvo terminado, se construyó una casa y comenzó a fabricar toda la quincallería de los Blancos: radios, grabadoras, machetes, cuchillos, ropa, hachas de metal... todos esos objetos que no tenían nuestros antepasados...

El hijo de Kanáibari vivió algún tiempo en el pueblo. Pero no lograba encontrar bienestar. Pensaba constantemente en su padre; lo echaba de menos. Entonces, un buen día, decidió volver a partir tras sus huellas...

En efecto, descubrió huellas frescas, por todos sitios.

Entonces, salió de los matorrales y se presentó en la roza. Al centro, se erguía una hermosa casa con paredes, puertas, ventanas y con techo de calaminas. En el interior, su padre estaba sentado en una silla y sobre una mesa, trabajaba haciendo con sus manos ¡cosas de Extranjeros!...

Enseguida, el hijo de Kanáibari insistió para que su padre regresase al pueblo con él. Pero Kanáibari se negó: estaba acostumbrado a su nuevo hogar y no deseaba cambiar de morada. Además, era divertido hacer todos esos objetos y saber usarlos. No, verdaderamente no pensaba regresar más al pueblo, allá de donde descienden las aguas.

Para no disgustar a su padre, el hijo de Kanáibari aceptó quedarse a vivir un tiempo con él, y ayudarlo en la fabricación de objetos. Sin embargo, suspiraba constantemente acordándose de sus paisanos. Deseaba verlos y compartir con ellos su nueva existencia. Un día, ya no pudo más:

-Padre, me pregunto cómo estarán los paisanos. Voy a visitarlos, le dijo.

-Está bien, hijo. Haz como lo deseas. Anda a visitarlos. Yo me quedaré aquí, pero te voy a dar regalos para ellos.

Entonces, Kanáibari sacó de sus reservas vestidos, zapatos de toda forma y tamaño; fusiles con municiones; paquetes de chaquira de vidrio multicolor; hatos de hachas y machetes; cuchillos; cubiertos; vajilla de porcelana adornada con flores desconocidas; radios; grabadoras con pilas para hacerlas funcionar; linternas eléctricas para ir a cazar lagartos; papel higiénico; relojes y máquinas de escribir. ¡Me olvido de más, seguro!...

Cuando llegó al pueblo con toda esa abundancia de objetos, nuestros antepasados se maravillaron. Cada uno recibió su parte y pudo palpar y admirar todas esas novedades que Kanáibari hacía a orillas del gran río.

El hijo de Kanáibari invitó a sus compañeros a seguirlo:

- Vengan, les dijo. Vayamos todos a reunirnos con mi padre que se ha transformado en Extranjero y ha aprendido a hacer todas estas cosas. Vamos a vivir cerca de él a fin de compartir con él todas las riquezas de las que goza.

Así, todos los Cashinahua siguieron al hijo de Kanáibari y dejaron definitivamente la región de las fuentes para venir a establecerse sobre las orillas de un gran río. Aquí es donde vivimos hasta hoy. Y es desde entonces que poseemos todas esas cosas que no tenían nuestros antepasados (D'Ans 1975: 336-342).

⁷³ La planta Oreja de elefante (*Alocasia korthalsii*) tiene enormes hojas que facilitan la captación de los tenues rayos solares que traspasan la bóveda forestal. Debajo de cada hoja posee una capa de color púrpura que refleja la luz.

⁷⁴ *Bijao* (*Heliconia Bijai*). Planta común de la selva amazónica cuyas hojas son muy utilizadas en la culinaria regional, como envoltorio de tamales o de los llamados *juanes*.

La narración es de gran complejidad y sirve para explicar muchos aspectos de las lógicas huni kuin. Primero, *Kanáibari* es un ser con propensión a lo grotesco, lo cual queda demostrado por la deformidad física de su gran falo, que despierta el deseo de las mujeres, pero que, a la vez, las puede matar. Sin lugar a dudas, no se trata de un falo *legítimo*, pues no puede penetrar a las mujeres sin asesinarlas. Es un falo excesivo que tiene gobernado a *Kanáibiri*: una vez que se pone en acción no puede ser frenado, a pesar de sentir que se quiebra la cadera de la mujer y que ésta se queja, hasta que muere por la penetración.

Gobernados por sus deseos sexuales, la nuera y el suegro quiebran el modo de relacionarse *legítimo*. Debido a la transgresión reciben un castigo: la mujer muere y *Kanáibiri* debe huir de la comunidad. La narración explica por qué se ha instalado como costumbre que los padres no vivan en las casas de sus hijos casados. Suegros y nueras no pueden convivir para que no se quiebre la moral establecida por los ancestros. *Kanáibari* sabe que su deseo sexual lo enajenó, primando sobre el amor a su hijo. El olvido del vínculo de afecto marca el inicio de su conversión en extranjero. Luego, al adquirir otras costumbres, otras vestimentas y un modo de vivir diferente al de los antepasados, la transformación de *Kanáibari* es completa: ya no es más un huni kuin, sino que se ha convertido en un extranjero (*nawa*). Para los huni kuin la categoría de *nawa*, entonces, no depende exclusivamente de la procedencia, ni de las facciones raciales de una persona. *Nawa* es quien vive como los mestizos y occidentales, sin importar si se ha nacido en el seno de una familia huni kuin.

Kanáibari no extraña a los parientes ni quiere verlos. Está feliz en su retiro. Su hijo, en cambio, no puede vivir sin sus parientes, tiene sed de ellos. Impulsado por esa carencia busca primero a su padre y recorre grandes distancias hasta que lo encuentra. Por el mismo motivo, luego regresa al pueblo: extrañar a los parientes lo preserva como huni kuin, a pesar de vivir como extranjero por un tiempo. Es posible volver a ser huni kuin si se extraña a los parientes y si se vuelve a estar entre ellos antes de que la conversión sea irreversible.

La narración señala la codicia que despiertan las mercancías occidentales entre los huni kuin. El deseo de adquirir novedades es la principal motivación para que los actuales comuneros dejen los caseríos y se vayan a la ciudad. Ya no se franquea los límites de la comunidad sólo para conseguir alimento o para defender

a los parientes de los enemigos, sino que también para obtener herramientas, aparatos eléctricos, vestidos extranjeros o para realizar trámites burocráticos. Pero la lógica detrás de los movimientos actuales sigue siendo la misma, latente en las antiguas expediciones de cacería: se franquean los límites del caserío, sólo para volver a la comunidad trayendo objetos desde el exterior.

Hay una relación ambigua con la mercancía: es ambicionada, pero esta apetencia entraña el peligro de volverse extranjero. La narración hace alusión a un hecho histórico concreto. Los antiguos huni kuin vivían en pequeñas quebradas, alejados de los grandes ríos, defendiéndose de grupos enemigos y de los propios occidentales; hasta que decidieron acercarse a ellos en busca de sus mercancías (Deshayes 2003: 43). El proceso ha sido complejo, con idas, vueltas y retrocesos. En la época del auge cauchero, los huni kuin trabajaban, voluntariamente, en haciendas de patrones brasileiros. Sin embargo, pronto se retiraron: “No encontraron más que enfermedades y explotación. Su dependencia de los Blancos era cada vez mayor puesto que no conseguían los medios necesarios para una subsistencia autónoma” (Deshayes 2003: 44). Los huni kuin regresaron a su *territorio ancestral*, en las pequeñas quebradas.

Una vez asentados los colonos en la región, los huni kuin empezaron un proceso paulatino de acercamiento, comenzando a desplazarse, poco a poco, desde las quebradas hasta los ríos para facilitar así el comercio y obtener herramientas de metal. En la década de 1950, aún no habían adoptado las vestimentas occidentales. Los hombres permanecían desnudos, con una pequeña cinta para sujetar y cubrir sus genitales – reservando sus túnicas sólo para ceremonias especiales -, y las mujeres usaban mantos largos tejidos con algodón. Los dibujos rituales eran de uso frecuente. Poco a poco llegaron a los ríos principales, en especial al Purús. Pero los huni kuin, a pesar de este desplazamiento, siguen siendo reacios a la convivencia con los colonos.

La motivación primera para sus desplazamientos ha sido adquirir objetos de metal, como machetes, hachas y ollas de aluminio⁷⁵, además de ropa. Ellos han decidido voluntariamente acercarse a los colonos. “Tanto los mitos como los relatos históricos indican que los Huni Kuin fueron los que tomaron la iniciativa

⁷⁵ Las ollas de aluminio, que han remplazado a las antiguos de cerámica, tienen la ventaja de conducir el calor de manera más eficiente, lo que significa que se necesita menos madera para hacer el fuego con el que se cocinarán los alimentos.

para su encuentro con los blancos” (Deshayes 2003: 50). Sin embargo, a pesar de sus movimientos migratorios y de la adopción de las mercaderías occidentales, los huni kuin no se convierten en extranjeros porque se han movido todos juntos hasta la orilla de los grandes ríos. Hasta donde les ha sido posible, han adoptado las herramientas de los colonos que han creído pertinentes, pero conservan ciertos legados de sus ancestros, considerados irremplazables y propios de una humanidad *legítima*⁷⁶.

La red de relaciones de la comunidad queda intacta a pesar de que ahora usen camisas, pantalones, zapatos y papel higiénico. Según el relato citado, fue un antiguo huni kuin quien produjo las mercancías que se han frecuentes entre ellos; de cierta manera, este hecho las vuelve un poco más fáciles de incorporar a la vida de la comunidad sin sentirse tan amenazados por ellas. La narración de *Kanáibari* está *domesticando* esos objetos extranjeros⁷⁷. No se trata de discutir la posible imprecisión histórica del relato, sino la lógica de incorporación que está operando en él y la flexibilidad de las *narraciones ancestrales*. Los aparatos extranjeros no son capaces de cambiar sus *pensamientos* ni de hacerles olvidar el afecto que vincula a los parientes entre sí. Ellos siguen siendo huni kuin, humanidad *legítima*, porque a pesar de haber cambiado ciertos hábitos, quieren seguir viviendo en comunidad y contándose sus relatos.

Desde la perspectiva de las naciones de la Amazonía occidental, “pensar es acordarse de alguien, de los cuidados y de las enseñanzas que esta persona nos prodigó en el pasado, especialmente durante la infancia, y considerar hacer alguna cosa en su beneficio o en el beneficio de personas que dependen de nosotros” (Belaunde 2005: 256). Pensar es recordar y cuidar los vínculos de afecto. Cuando las *narraciones ancestrales* advierten que ciertos personajes fueron convertidos en animales, el castigo que han sufrido no se debe tan sólo a la transgresión de una regla de convivencia desde una perspectiva moralista, sino que la transformación punitiva parece haber sido causada – antes que nada – por el olvido de los

⁷⁶ “Al usar los útiles blancos exclusivamente para producir de una manera menos penosa y para trabajar menos, éstos no han introducido la ideología de rentabilidad y crecimiento económico para maximizar la producción” (Deshayes 2003: 52).

⁷⁷ “La integración de objetos nuevos en los valores tradicionales parece ser algo muy consciente. Esto supone que se da una elección muy deliberada con relación a las cosas que los Blancos intentan ofrecerles” (Deshayes 2003: 53).

vínculos. El desmemoriado es un depredador de sus propios parientes, un *extranjero* que no puede seguir formando parte de la comunidad.

Relatar y escuchar las *narraciones ancestrales* es recordar los pasos dados por las personas del pasado, los procreadores, los fecundadores, poner en escena sus acciones, traer su tiempo de vuelta al presente. Narrar es vincularse a quienes desde antiguo han narrado las historias constituyentes de la comunidad. Se narra para conmemorar los fundamentos afectuosos que relacionan a los que han crecido juntos, a quienes juntos se sostienen en la vida, buscando la nutrición, prodigándose cuidados y acompañándose. Los parientes se dirigen hacia la muerte con la confianza de que seguirán haciendo sus fiestas en la morada de los antepasados. Se narra para exorcizar la permanente amenaza del olvido.

También se narra para recordar que el mundo es más amplio de lo que se percibe de ordinario. Existen seres y mundos que, si bien son invisibles a los sentidos de la carne, no se pueden ignorar. Es necesario establecer conexiones entre todos los mundos, pues unos a otros se sostienen y complementan. Esta complementación debe ser equilibrada y el poder de uno no debe primar sobre la singularidad de los demás. Las narraciones enseñan que se deben franquear los límites de la comunidad misma para subsistir. La comunidad no puede cerrarse en sí misma. La vida depende de la mezcla equilibrada de calidades opuestas y de relaciones con los territorios y los mundos supra-sensibles.

El futuro de la comunidad precisa que se respete el equilibrio entre los seres y los mundos. A pesar de que hubo un periodo en que todos los seres compartían una misma condición vital y un mismo lenguaje, en este tiempo en que vive la humanidad actual, los mundos no pueden mezclarse unos sobre otros sin más. Lo que viene desde afuera de la comunidad debe ser transformado y esta transformación es lo que permite incorporarlo. Esta enseñanza, esta creación de memoria, hará cuerpo en los que escuchan las narraciones. La memoria se pondrá en práctica para que cada ser humano conserve su equilibrio y pueda mantenerse a sí mismo como miembro de una comunidad vinculada por el afecto.

2.2 Muertos y guerreros

Desde entonces, cuando uno muere, se marcha más allá de la vida terrena y ya no lo volvemos a ver más. Los muertos se quedan a vivir para siempre en la neblina (Jordana Laguna, 1974: 44).

¿Qué sobreviene en el corazón ante los ojos vacíos de un muerto? ¿Cómo mantenerse frente al dolor orgánico que produce el cuerpo de un ser amado que ya no responde a nuestros llamados? ¿A dónde va a parar el aliento vital que hasta hace poco lo animaba? La muerte es, sin duda, el proceso más radical de transformación en el plano espiritual y en el cuerpo social. Existen rituales funerarios encaminados a *desrecordar* al pariente que acaba de fallecer, de tal manera que el dolor de su partida no perturbe fatalmente la vida de la comunidad.

Cuenta Gray (2003) que, luego de un velorio arakmbut, los familiares más cercanos del fallecido destruyen con fuego su casa y se retiran temporalmente de la comunidad. Mientras más prestigio sea atribuido al muerto, mayor es la precaución que se toma, pudiendo pasar incluso meses fuera de la comunidad⁷⁸. Después de una muerte, los espíritus del río y del monte vienen al caserío para llevar a cabo una gran fiesta; pasan día y noche emborrachándose con yuca fermentada. El vómito de los espíritus causa la creciente del río y aparece espuma en su superficie. Quien vea a esos seres, morirá fulminado. Esta costumbre fue compartida por otras naciones de la región; es cada vez menos frecuente, posiblemente por la sedentarización promovida por las misiones y las exigencias de la economía de mercado.

La idea de que la muerte reciente de un pariente puede resultar peligrosa para los vivos también se encuentra entre las distintas naciones jíbaras. Durante la agonía, el espíritu *wakan* abandona el cuerpo denso. Para los achuar, las expresiones *jaawai* ‘estar enfermo’ y *jakayi* ‘estar muerto’ comparten la misma raíz (*ja*). “Ya se está un poco muerto antes de haber fallecido, puesto que un enfermo es concebido como un difunto en potencia y un difunto como un enfermo completo” (Descola 2005: 355). A través de la agonía, el espíritu es un espectro que vaga desamparado por la casa y, luego, cuando el difunto es enterrado, permanecerá aún

⁷⁸ Normalmente, cuando un arakmbut muere, la gente deja la comunidad por uno o dos días. Pero después de la muerte de un poderoso maestro visionario, el caserío de San José, a orillas del río Karene, fue abandonado por dos meses y medio (Gray 2003: 61).

ligado al cuerpo, deambulando por los alrededores de la tumba, antes de emprender un ciclo de metamorfosis que lo liberará de sus afectos humanos.

Los jíbaros conocen al espectro como *Iwianch*⁷⁹, un ser con forma humanoide, fea y terrible, aterrorizando a las personas. Es posible que este *Iwianch* sea sólo una parte del espíritu del muerto, sus aspectos más mundanos, su sombra, y no su totalidad. Tal es lo que afirma Juan Jimpikit, para quien la transformación del alma en *Iwianch* “tiene lugar por todos los actos inmorales y los malos pensamientos tenidos por la persona cuando estaba viva” (Jimpikit 1987: 129). Así mismo, un testimonio recogido por Pellizaro (1980: 253) afirma que las almas buenas se hacen hermosas y se adornan; en cambio, las malas se convierten en monstruos *Iwianch*. Estos espectros se asemejan al *Nekas Iwianch*, al que se le llama en castellano “diablo verdadero”⁸⁰.

Los espectros son a menudo invisibles y se les conoce principalmente por sus efectos. Se sabe que son ciegos, porque se tropiezan con los objetos de las casas; andan hambrientos, pues roban la comida; necesitados de sexo, acarician a las mujeres mientras duermen. Así lo afirma una narración shuar recogida por Pellizaro (1980: 84-101)⁸¹, en la que un muerto venía a masturbar a una mujer, hasta que fue descubierto por el esposo de ésta, quien le arrancó el brazo. Al parecer, la experiencia de ser atacada por un muerto tiene consecuencias profundas en el plano psicológico, quedando la mujer perturbada por un tiempo posterior, perdiendo inclusive la misma capacidad de habla⁸².

⁷⁹ “A lo largo de la mitología, no obstante, con este término [*Iwianch*] se alude a los espíritus revestidos de connotaciones agresivas y peligrosas porque expresan la inquietud y ambigua situación de los muertos recientes, no lo suficientemente alejados y diversos con respecto al mundo de los vivos” (Juncosa 2005: 143).

⁸⁰ “Pero hay una diferencia grande con el diablo humano. La actitud del diablo humano es llevar a las personas para tener su compañía y más tarde, él mismo la devuelve a su dueño trayéndole a la cercanía de la casa. En cambio, el diablo verdadero se lleva a la persona viva y nunca la devuelve, la mata precipitándole en las peñas altas o golpeando con un palo” (Jimpikit 1987: 159).

⁸¹ “Donde esa mujer, llegaba con frecuencia un espíritu que desde afuera de la casa metía el brazo entre las quinchas de la pared y con un dedo la masturbaba” (Pellizaro, 1980: 85). La mujer despertaba con orgasmos sin saber su causa. Entonces, le preguntaba a su marido si él se aprovechaba de ella mientras dormía. Él contestaba que no. La pareja decidió espiar para ver qué sucedía. Esa noche se quedaron echados en total quietud, como si durmieran, cuando llegó el espectro a las afueras de la casa y metió el brazo por las quinchas de la pared, buscando la vagina de la mujer. El marido cogió el brazo del intruso y, ayudado por su mujer, empezaron a jalar. “Al prender la luz, el mismo espíritu repitiendo: - que se ablande, que se derrita la articulación-, hizo que el brazo se despegara del hombro. De esta manera los dos shuar le sacaron el brazo” (89).

⁸² “Al atacar el cuerpo de las mujeres, los fantasmas las arrastran a una interacción que ellas no pueden prevenir: por un breve instante, les hacen franquear el umbral del universo de los muertos donde reinan la ambigüedad de los sentidos y la confusión de los sentimientos. La relación aberrante en la cual se han dejado encerrar las aísla por un tiempo de la comunidad de los vivos, y

A partir de las informaciones recogidas, es dable hacer un esfuerzo imaginativo para tratar de recrear los estados emocionales por los que atraviesa un muerto reciente. Careciendo de su cuerpo denso, el espectro se ve condenado a errar sin sosiego, sin asentarse en ninguna parte. Puede tener frío, sin el calor de la sangre y expuesto a la intemperie. Poco a poco la conciencia de estar muerto le resultará ineludible, pero, como sigue apegado a su humanidad, esta condición le causará una terrible congoja. Intuirá en su ceguera la presencia de amigos y la cercanía de su antigua casa, pero no puede afincarse en esos lugares. Ansiará volver a su cuerpo denso, pero éste se pudre bajo tierra.

Debido a la tensión emocional, el muerto reciente querrá conseguir entre sus parientes un compañero para su soledad. Los vivos buscan aplacar a los fantasmas poniendo comida en sus tumbas o desviándolos con alimentos lejos de las casas familiares. Algunos cantos son ejecutados para apartarlos. Cito a continuación el canto *anent* que una mujer awajún dedica a su esposo muerto para que ya no la moleste con sus deseos. Éste ha sido recogido por Guallart:

¡Tú eres! Tú, de espíritu maligno
tomaste forma. ¡Mi alma no te lleves!
Recordando los tiempos en que cuerpo has tenido
sin duda has dicho así: “Iré a ver a mi esposa”.
Ya no has de hablar así, ya no has de hablar así.
¡Tú eres! Tú, de espíritu maligno
tomaste forma. Mi alma no te lleves.
Yo soy como la yerma
adherida en el nudo del carrizo.
Así mi alma está adherida.
Recordando los tiempos en que cuerpo has tenido,
sin duda has dicho así: “Iré a ver a mi esposa”.
Ya no has de hablar así, ya no has de hablar así.
En la lejanía piérdete para siempre
(Guallart 1989: 64)⁸³.

sólo cuando vuelven a ver su entorno la quimera se disipa, pero para dejarlas postradas, incapaces de expresarse, con todas las facultades de establecer una comunicación normal por la palabra y la mirada anuladas de hecho por las caricias que han soportado” (Descola 2005: 362).

⁸³ “Ameká ameká, ameká ameká / Iwanchi wemayume, iwanchi wemayume, /mina ya wakanjuna juwawa. / Jujutkipa jujutkipa jujutkipa! / Panta pujusaya: nuwana diutajai-tusaya. / Tuwa wekaechatai, tuwa wekaechatia. / Ameká Ameká Iwanchi wemayume. / Wikaya wikaya wikaya (bis) / Chigkaná nantujini punkanin wajajai. / Wakanij jujutkipa, wakanij jujutkipa / Amekaya Iwanchi wemayume. Panta pujutsaya: nuwaná diutajai. / Tusuya minachutik tuu wekaechatia tuwa wekaechatia. / Iwanchi wemayume, Iwanchi wemayume. / Wakanij jujutkipa, wakanij jujutkipa. / Wika anui, wika anui chigkaná nantujini / punkani wajajai, punkani wajaji. / Ameká ameká ameká ya, pantá pujusaya. / Nuwána diu tai. Tusuya minachutik. / Wakanij jujutkipa, wakanij jujutkipa / Tugkini shimütpaktá”.

El espectro trata de ser alejado pues se le considera maligno⁸⁴. No es alguien que siempre fue un espíritu maligno, sino que ha adquirido esta forma amenazante. La versión original en lengua awajún dice: “*Ameká ameká, ameká ameca / Iwanchi wemayume, iwanchi wemayume*”. Según Etsa Tsajuput estos versos podrían ser traducidos como “Tú, tú, tú, tú / Fuiste al diablo, fuiste al diablo”. El canto en la lengua awajún original dice: “*mina ya wakanjuna juwawa. / Jujutkipa jujutkipa jujutkipa!*”. Etsa Tsajuput ha traducido estos dos versos como: “[eres tú Iwianch] quién lleva mi alma. / ¡No me la lleves, no me la lleves, no me la lleves!”. El canto es una súplica para que el espectro no arrebatase el espíritu (*wakan*) de su esposa.

Dos de los versos en lengua original rezan como sigue: “*Panta pujusaya: nuwana diutajai-tusaya. / Tuwa wekaechatai, tuwa wekaechatia*”. Tsajuput los tradujo de la siguiente manera: “Apareciendo: voy a ver a la mujer dice. / Eso no se anda diciendo, eso no se anda diciendo”. El canto afirma así que el deseo del espectro por ver a su mujer lo hace aparecer entre los vivos. Cuando habla y expresa sus intenciones, aparece para perturbarla. Pero este deseo del muerto es impropio. Por eso, la mujer lo recrimina y le dice: “eso no se anda diciendo”. Ya no debería sentir nostalgia por su esposa ni desear ir a visitarla.

Quien canta el *anent* reafirma su condición de ser humano vivo. “*Wikaya wikaya wikaya (bis) / Chigkaná nantujini punkanin wajajai. / Wakanij jujutkipa, wakanij jujutkipa*”. El cantante repite seis veces la palabra “yo” (*wikaya*). Luego dice: “aparezco en el nudo del carrizo”. Si el espíritu está bien adherido a su cuerpo, el fantasma no puede herir a esa persona. En cambio, si el vínculo se halla debilitado, el ataque puede ser efectivo. Cuando se experimenta una tristeza aguda por un pariente fallecido esa ligadura puede atenuarse. El muerto aprovechará la vulnerabilidad de los sufrientes para raptar sus principios espirituales.

El canto exorciza esa posibilidad. Una vez más la cantante se dirige al muerto y le ordena: “No me lleves el alma, no me lleves el alma”. Al final del canto, ordena al muerto que se retire de forma definitiva: “*Tugkiní shimútpaktá*”. Este verso ha sido traducido por Etsa Tsajuput como: “Date media vuelta y ándate” Se le encomienda al muerto que no pretenda volver al mundo sensible donde habitan sus parientes, sino que debe tomar conciencia de lo irreversible de su nuevo estado y retirarse para emprender su transformación. En los otros *anent*

⁸⁴ “Los muertos recientes, que no han alcanzado su estadio definitivo, deben, por su condición amenazante, ser alejados de la sociedad” (Juncosa 2005: 141).

estudiados, los cantos buscan vincular los mundos; este canto funerario, en cambio, anhela lo contrario, al afirmar y zanjar la distancia entre distintos dominios de la existencia⁸⁵. La base ideológica que posibilita estos cantos es la misma: aunque desde la perspectiva cotidiana los mundos se muestran diferentes, las conexiones entre las esferas son permanentes.

Los niños son más vulnerables que los adultos puesto que aún habitan en un estado inacabado, aún se están haciendo. Sus límites corporales no se han fijado lo suficiente. Los espectros “son muy creativos y oportunos para irrumpir y encontrar la ocasión de hablar y conversar con los niños, por quienes sienten una especial predilección; disfrutando de tal modo su presencia que se gozan de pasear con ellos y los seducen en medio de una ambivalente situación de extrañeza y familiaridad” (Juncosa 2005: 143). Se trata de antiguos parientes que acaban de fallecer, lo que muchas veces causa que los niños no los reconozcan como muertos peligrosos y se marchen con ellos, al principio, por su propia voluntad. Sin embargo, una vez que descubren que se trata de espectros, los efectos psicológicos y espirituales son hondos. Las historias coinciden en que los niños, cuando son rescatados por los parientes, se encuentran en un estado de aparente locura.

Así mismo, los relatos sobre espectros parecen cumplir una función pedagógica. Tal como afirma una narración recogida por Pellizaro (1980), “los adultos recomendaban a los niños: quedaos quietos en la casa para que el espíritu malo no os lleve, pues suele tratarnos muy mal. / Y cuando dejaban a un niño solo en la casa, no andes lejos, pues los espíritus suelen mostrarte bananas maduras para que te acerques y luego te van a llevar” (100-101)⁸⁶. A continuación incluyo un relato, recolectado por Guallart en el Cenepa, sobre el rapto de un niño por un *Iwanch*. Se trata de un niño de doce años que fue hallado en el monte desfalleciendo de hambre, luego de haber estado tres días perdido:

El niño tenía 12 años. Sale a cazar con escopeta. Pasa tres días perdido. Los padres de familia lo buscan rastrillando el monte en fila golpeando con

⁸⁵ “Muchos rituales tienen como meta ahondar la separación entre el wakán de los muertos y los deudos, al tiempo que se busca evitar contacto con ellos. En este contexto, muchos cantos anent exigen a los muertos que acepten su nueva identidad y se alejen de los vivos” (Mader 1999: 310).

⁸⁶ Así como se aconsejaba a los niños, también se decía a los borrachos: “no anden de noche, aun de visita no salgan al amanecer” (Pellizaro 1980: 194), pues el *Iwanch* podría estar por los caminos. Pellizaro también ha recolectado (1980: 218-221) el testimonio de una mujer, llamada Mamáinkur, que cuenta como su abuelo Penchir regresaba una noche de un trabajo colectivo, mareado por el masato. Cayó sin sentido en el camino. Cuando despertó, un espíritu *Iwanch* lo abrazaba y tuvo que luchar con él para zafarse.

palos. Le encuentran en trusa lleno de heridas por las espinas y desfalleciendo de hambre. El *iwanch* se lo había llevado cargado para no dejar huellas. El *iwanch* tenía vellón como oveja, pies de venado. Daba grandes brincos para cruzar el camino y no dejar huellas de rastro, pues su rastro es muy grande. Se convierte también en otros animales. No dejaba que el muchacho lo mirase y le puenteaba los ojos. Le daba de comer semillas de púpushak y cangrejos. El muchacho lo tiraba con disimulo. El muchacho no pensaba bien (desvariaba). El *iwanch* se asustó al escuchar palabras castellanas. Esa misma noche, después del hallazgo, se aparece en sueños a un mún⁸⁷, le dice que es ajutap y que como era su nieto, quería acompañarlo, ¿por qué no lo dejaba su familia? (Guallart 1989: 25).

El relato permite profundizar en la descripción sobre las formas de comportamiento y apariencia de los *Iwanch*. El *Iwanch* no tiene pies humanos, sino pies de venado (lo que hace recordar al *Chullachaki*). ¿De dónde le vienen a los fantasmas estas pezuñas? En el subcapítulo anterior (2.1), se habló del *Iwianch Japa*, un venado cuyo consumo está prohibido, pues se cree que ha sido formado de la *mala sangre* de los muertos recientes. Debido a que los venados merodean por las huertas y la vegetación que rodea las casas, se cree que son en verdad espectros que bajo esa apariencia “visitan sus antiguos dominios” (Juncosa 2005: 144). Cuando se dice que el venado *Iwianchi Japa* está formado de la *mala sangre* de los muertos recientes, parece estarse afirmando que los espectros están atrapados por *pensamientos* pesados que les impiden liberarse de su condición humana. El muerto reciente necesita de una ligereza que le haga posible dejar de lado sus apegos a la materia densa y desplazarse a la morada de los muertos.

Según el relato, los *Iwanch*, al igual que el *Chullachaki*, tienen un don para transformarse, ya que se dice que pueden convertirse en muchos animales. Así mismo, es un experimentado habitante del bosque. Daba saltos que confundían su rastro, tratando de hacer perder el camino a sus perseguidores. El *Iwanch* sabe que será buscado por expertos cazadores que conocen las técnicas para rastrear una presa en el monte; tiene que hacer gala de su ingenio y poderes de transmutación. No quiere ser mirado a los ojos por su víctima. “Los *iwianch* delatan una extrema sensibilidad a la mirada de los humanos cuando son sorprendidos y reconocidos como tales. La vergüenza modela una estrategia de interacción basada siempre en la simulación, en la alteración de la apariencia y en el ocultamiento de su real condición” (Juncosa 2005: 144). Debido a este temor, el *Iwanch* del relato pincha los ojos del niño raptado. El *Iwanch* tiene una perspectiva del mundo diferente a la

⁸⁷ Los *Mun* o *Múun* son personas mayores que han sido iniciados en la senda *visionaria*.

humana. Mientras él se alimenta de semillas y cangrejos, presumiblemente hallando en ellas cierto placer, el niño no los considera *alimentos legítimos*.

El cuerpo del niño es maltratado al punto de perder la cordura. Es presumible que de no ser encontrado hubiese muerto al poco tiempo. El fantasma *Iwanch* quiere tener un acompañante que lo siga a la morada de los muertos y no seguir sólo su camino. Cuando el niño ha sido rescatado y quienes participaron en su búsqueda vuelven a sus casas, el *Iwanch* se aparece en sueños a un anciano *Múun*. Afirma ser el abuelo de la víctima. Saca a relucir su resentimiento contra sus parientes cuando dice que ellos no comprenden el deseo que tiene de llevarse al niño como compañero. Lo están privando de este consuelo.

¿Cómo se logra espantar al fantasma y truncar sus planes? La voz humana es un elemento que zanja la separación. Los padres de familia se internan en el monte haciendo mucha bulla, golpeando palos contra el suelo y los árboles, para de esa manera hacer saber su presencia al fantasma y precipitar su fuga. El espectro se asustó al escuchar las palabras de los humanos. La palabra humana, entonces, tiene la fuerza para zanzar la separación entre los mundos. Se comprende entonces mejor por qué se cantan *anent* para que los muertos no perturben a los vivos.

Un relato awajún cuenta que un hombre había fallecido y su mujer se abrazaba al cuerpo inerte de su marido. Tal era su dolor, que no quería seguir respirando junto a los vivos. Los principios espirituales del muerto dejaron el cadáver sin hacer ningún ruido. La mujer siguió a su marido, arrastrada por su tristeza; sin embargo, como se verá en la narración, ella no podrá quedarse en la morada de los ancestros junto a su esposo finado.

Una vez murió un hombre aguaruna. Su mujer llorando tristemente lo llevaba a enterrar. No quería separarse de su marido. Mucho le quería. La mujer se abrazaba al cuerpo muerto, no lo quería soltar. Deseaba irse con él más allá de esta vida que vivimos.

Entonces el alma del muerto salió del cadáver sin hacer ningún ruido. Salió y fue alejándose en silencio. La mujer al ver que el alma de su esposo se estaba marchando, le siguió detrás. Quería ver con sus propios ojos dónde viven las almas de los hombres muertos. Amaba tanto a su marido que no lo quería dejar ir. Deseaba seguirle y vivir siempre con él.

Así caminando llegaron a un lugar donde estaba la casa de las almas de los hombres muertos. Su marido abrió la puerta y entró. Llegó la mujer, quiso también entrar, pero como era mujer viva, no la dejaron ingresar. La mujer, fuera de la casa, se quedó mirando tristemente...

Entonces, el alma del esposo, al ver que su mujer le quería tanto que lo había seguido hasta allí, le dijo de esta manera:

-Mujer, yo sé bien que tú me quieres bastante. Pero mira, no puedes quedarte aquí. Este es un lugar sólo para los muertos. Además en nuestra casa han quedado nuestro hijitos. Anda, regrésate y cuida de ellos (Jordana Laguna 1974: 39-40).

La mujer olvida por completo el amor hacia los vivos y sólo recuerda el dolor que siente por su marido muerto. Él, en cambio, ha asumido su nueva condición vital. Gracias a esta aceptación, sus principios espirituales dejaron el cadáver sin hacer ruido. Los muertos recientes que no aceptan su nueva condición hacen notar su presencia principalmente mediante sus ruidos. Este muerto, en cambio, no quiere perturbar ni asustar a nadie y se marcha en silencio.

La mujer viva no puede entrar a la casa de los muertos porque no comparte una misma condición vital con ellos. Quien siente demasiada pena por un muerto no está aceptando la distancia *legítima* entre los diferentes dominios de la existencia, que responde a una ley cósmica de ordenamiento que impide que los mundos se entremezclen de forma caótica. Quebrar esta distancia puede tener consecuencias negativas, tanto para la comunidad de los vivos (quienes pueden ser víctimas de los fantasmas) como para los muertos (al no poder completar su proceso de transformación e integrarse a la comunidad de los muertos).

Tras llegar a la casa de los muertos, el marido da muestras de su tranquila sabiduría: le dice a su mujer que ella tiene que aceptar que ahora pertenecen a dominios diferentes de la existencia, que ya no pueden convivir en un mismo mundo. “Este es un lugar sólo para los muertos”. La mujer debe *desrecordar* a su marido muerto para de esa manera seguir perteneciendo a la comunidad de los vivos. El esposo nombra a sus hijitos para que ella rememore que la necesitan en casa, la echan de menos. El afecto hacia los parientes vivos es lo que hace retornar del estado de semi-muerte que atraviesan aquellos que guardan luto y padecen por la partida de un ser querido. No se *desrecuerda* al muerto por desprecio a la persona que ha fallecido, sino por el amor que se siente hacia los que quedan en vida. El marido muerto le encomendó que volviera junto a sus hijos, pero prometió que iría a visitarla:

-... Debes cuidar bien a nuestros hijos y sacarlos adelante. También te aviso que prepares masato, bien cargado, como tú sabes hacerlo, y cuando lo tengas preparado, tocas el tambor grande y yo escuchándolo iré a visitar y a tomar masato contigo.

Así le habló el alma de su marido muerto. Todavía añadió para terminar:

- Cuando esté listo el masato, no te olvides de tocar el manguaré para avisarme.

- La mujer entonces regresó a casa. Durmió un día sola. Se puso a preparar el masato. En esto, llega Kujáncham, el zorro. Venía con vestidos y adornos aguarunas. Parecía hombre. Venía cantando.

La mujer al verlo, pensaba que era su marido. No era igual, pero se decía en su interior:

- La muerte debe hacer así.

Y Kujáncham dijo a su mujer:

- Quédate conmigo. Vamos a vivir juntos.

La mujer le sirvió abundante masato, lo atendía muy bien pensando que era su marido. Y aquella noche se acostó con él.

Al día siguiente, se iban al monte a sacar chonta para comer. Antes de partir dice Kujáncham:

- Voy a tocar el manguaré para asustar a mi enemigo.

Y agarrando un mazo envuelto en trapo que estaba guardado en el interior del manguaré, golpeó el tambor y su sonido retumbó por toda la selva.

Se fueron todo el día a sacar chonta. La mujer se despidió de sus hijitos diciéndoles:

- Me voy con vuestro padre a sacar chonta del monte. Volveremos al atardecer.

Mientras tanto, al escuchar el sonido lejano del manguaré, su marido que vivía en la casa de las almas muertas, pensó:

- Ya suena el manguaré. Mi mujercita ya ha debido preparar el masato y me está avisando. Me voy a visitarla como le prometí.

Entonces llega a la casa el alma del marido con figura de hombre. Los niños se alegraron mucho de volver a ver a su papá. El papá les preguntó:

- ¿Dónde está su mamá?

Los niños contestaron:

- Mamá, se fue a sacar chonta. Dijo que iba contigo a sacarla y que volverían tarde.

El hombre se quedó pensativo. Preguntó otra vez:

- ¿Y quién es el que toca el manguaré? ¿Quién es el que hace sonar mi tambor?

Los niños respondían:

- El otro hombre que acompaña a mi mamá, él es el que toca el manguaré. Dice que toca para asustar a su enemigo.

El hombre, después de pensar un rato, habló despacito:

- Voy a regresarme. Voy a llevar conmigo a mis tres hijos pequeños.

Y dirigiéndose al mayor le avisó así:

- Hijo, tú vas a quedar acá. No vas a tocar el manguaré. Voy a dejar dentro una víbora venenosa. No vas a decir nada. También avisas a tu mamá que en esta olla de barro le dejo fruta caimito para comer.

Y añadió:

- Si tu mamá cae al suelo como muerta, donde le veas un punto negro le picas con alfiler o con una espina sacándole sangre. Se sanará rápidamente. Cuando terminó de hablar, agarró a sus tres hijos pequeños y los llevó con él. Antes había metido una víbora en el interior del manguaré y un alacrán en la olla de barro junto a la fruta caimito.

Al atardecer regresaron Kujáncham y la mujer trayendo abundante chonta. El hijo mayor decía así:

- Mamá, ¡vino papá! Se llevó a mis tres hermanos pequeños. Te dejó fruta de caimito en esa olla de barro. A él también le dejó caimito dentro del manguaré.

La mujer se asustó. Fue a coger caimito para comer, metió la mano en la olla. Le mordió el alacrán y cayó al suelo como muerta. Kujáncham también quiso agarrar caimito. Metió su mano en el menguaré y le mordió la víbora venenosa. Ahí mismo cayó al suelo. Al morir se fue achicando, achicando. Quedó pequeño para siempre. Desde aquel día, Kujáncham, la zarigüeya, huele mal, apesta.

Entonces, el hijo mayor se dirigió a donde estaba su mamá muerta, le sacó de la oreja el huesito que tenía como arete, y con él le pico en el punto negro donde le había mordido el alacrán. Brotó abundante sangre junto con el veneno. Se sanó. Y la mujer se levantó viva...

La mujer que se había levantado viva al ver a Kujáncham transformado en zarigüeya decía para sí:

- ¡Qué asco siento de pensar que he estado acostada con un zorro creyendo que era mi marido!

Y la mujer se arrepintió. Y en adelante vivió sola, viuda, con su único hijo.

Por haberse portado mal la mujer y no haber cumplido con los consejos de su marido, éste se quedó para siempre a vivir en la casa de las almas de los muertos. Si la mujer se hubiese portado bien, su marido hubiera vivido con ella para siempre como una persona viva de la tierra.

Hasta hoy día, así nos cuentan los ancianos.

Por eso, desde entonces, cuando uno muere, se marcha más allá de la vida terrena y ya no lo volvemos a ver más. Los muertos se quedan a vivir para siempre en la neblina (Jordana Laguna 1974: 42-44).

Según se puede interpretar, el olvido de la mujer a su marido originó la separación definitiva entre vivos y muertos. “Desde entonces, cuando uno muere, se marcha más allá de la vida terrena y ya no lo volvemos a ver más”. En los tiempos *ancestrales*, los muertos volvían para visitar a sus parientes vivos y compartir el *masato* y los alimentos con ellos. Hasta que el esposo muerto encontró a su esposa con otro hombre. Montó en cólera, asesinó al amante y se llevó con él a sus hijos para que le hagan compañía en la muerte. A partir de entonces los difuntos recientes están resentidos con los vivos y los atacan.

El relato da una visión ambigua sobre la muerte y el olvido. Antiguamente, la frontera entre los vivos y los muertos era más difusa. Los muertos resucitaban y volvían a visitar a los vivos, no para perturbarlos ni herirlos, sino para estar junto a ellos en amistad. Sus parientes los esperaban con comida, para celebrar una fiesta, pues los muertos recientes se encuentran privados de alimento; comer junto a sus seres queridos es aquello que más extrañan. El hombre resucitado preguntó a sus hijos por su esposa, a lo que ellos respondieron que se había ido con otro hombre a recoger cogollos de la palmera chonta. Cuando un hombre pide a su mujer que lo acompañe a pescar, a cazar o a recolectar frutos, es seguro que aprovecharán la oportunidad para mantener relaciones sexuales. El resucitado, indignado, decide que no volverá más a la comunidad de los vivos.

Desde esos acontecimientos, la muerte se instauró entre los humanos de manera definitiva. A los muertos no les queda otra alternativa que emprender un largo viaje hasta la morada de los muertos, desprendiéndose de sus afectos humanos. La muerte y la imposibilidad de resurrección, entonces, son un castigo provocado por una mujer que no guardó luto como se esperaba. *Kujáncham*, el amante de la mujer, fue convertido en zarigüeya; el relato condena a los hombres que desean viudas que se encuentran aún embargadas por la pérdida de sus esposos. En las *narraciones ancestrales* de las naciones jíbaras, este *Kujáncham* ocupa un lugar nada deseable, siendo conocido como “el que todo lo dañó”, *imiankas emskait* (Pellizaro 1976: 37). Suele ser presentado como un mujeriego, ladrón de esposas ajenas, querido por mujeres necias, dañino, temerario y castigado.

[Kujancham] ha servido de símbolo para la conducta antiarquetípica masculina; es apestoso, contraviniendo las normas de limpieza corporal muy importantes para los hombres; de noche le brillan sus ojos (no sabe esconder sus intenciones), es jactancioso y se pavonea de sus proyectos antes de cumplirlos, actitudes reveladoras de una indiscreción comunicativa imperdonable para los shuar regidos por el autocontrol, el secretismo y la cooperación conversacional condicionada. Además, es ladrón goloso de gallinas y papayas, incapaz por tanto, de asumir la ética de privación tan importante para la configuración del poder personal (Juncosa 2005: 139).

No sólo es un mujeriego, sino que es un altanero que no teme la venganza espiritual del esposo muerto. *Kujáncham* toca el tambor *manguaré*, diciendo que es para advertir a su enemigo que no debe acercarse. Esta es una actitud imprudente y jactanciosa. Al escuchar el sonido del tambor, vuelve el muerto a casa y descubre que su mujer lo engaña. *Kujáncham* alardea y recibe su merecido. En la versión candoshi de este relato, recogida por Surrallés (2009: 102-104), el mujeriego es descubierto por su mal olor. La zarigüeya es ladrón, apestoso, arrogante, incontinente. El hombre que procura estar con una mujer que acaba de perder a su esposo comparte estas características morales.

Esta narración tiene una suerte de moraleja ambigua: por un lado, condena a las mujeres que no sufren ni lloran la muerte de sus maridos, sino que pronto buscan otros amantes. Sin embargo, el relato también enseña que el olvido del muerto es lo que causa su alejamiento definitivo. Como se dice al final, los muertos quieren volver, pero como ya han sido olvidados, no lo consiguen. Ellos exigen que se guarde un periodo de luto por ellos; pero, al mismo tiempo, si los parientes son

vulnerados en exceso por la tristeza de su partida, pueden perturbarlos y llevarlos consigo a la muerte.

Cuando se trata de guerreros asesinados en un campo de batalla, su resentimiento es aún mayor que el de los muertos comunes y su ataque más violento. Como ya se ha dicho, para los grupos jíbaros el espíritu *wakan* de quien murió en forma violenta se convierte en *emesak*, un espectro bastante temido que persigue con ansias asesinas a su verdugo. El *emesak* se desprende del cuerpo denso de la víctima y viene a buscar venganza entre su asesino y su parentela. Existen procesos rituales mediante los cuales estos asesinados terminan dejando de lado su resentimiento y se familiarizan con el grupo familiar de los guerreros que les dieron muerte.

La muerte violenta de un guerrero es un evento súbito y traumático. A pesar de que su asesino ya no puede verlo, el espectro sí lo ve y quiere seguir peleando contra él, con ansias de venganza. Reclama que corra sangre para que se devuelva el equilibrio perdido cuando su propia vida fue volcada. El *emesak* es capaz de insuflar su voluntad de venganza en serpientes o insectos venenosos que atacan al guerrero victorioso; en anacondas que vuelcan su canoa o en tigres que lo pueden devorar. Incluso, puede hacerse árbol y aplastar a su enemigo con una rama. Una y otra vez atormenta a su asesino, visitándolo en las noches, haciéndolo sufrir pesadillas y amenazándolo en sueños. Es posible incluso que lo asesine mientras duerme. Y si no puede con él, tratará de asesinar a sus parientes, a sus hijos o a su mujer. Sólo cuando se cumpla su venganza, el *emesak* calmará su resentimiento y partirá para integrarse a la comunidad de los antepasados.

En el caso de que el *emesak* cumpla su acción de venganza, durante el sueño se le aparece a uno de los parientes de la víctima. En este sueño, el *emesak* tiene una forma humana y posee la cabeza reducida (*Tsantsa*) de su enemigo, se le muestra a esa persona y le dice: ahora me voy lejos de aquí donde están mis parientes. Me voy lejos para celebrar con ellos la fiesta de la *Tsantsa*. Dicho esto se desaparece y nunca vuelve a matar de nuevo (Jimpikit 1987: 161).

¿Cómo escapar a esta venganza? El ánimo rencoroso del *emesak* debe ser atemperado mediante prácticas rituales destinadas a anular de forma definitiva su

capacidad de *daño*. Los jíbaros ganaron fama en el mundo occidental⁸⁸ a partir de la obtención, en combate, de las cabezas de sus enemigos, las que luego reducían. Estas cabezas reducidas reciben el nombre de *tsantsa*. Esta práctica siguió siendo realizada hasta bien entrado el siglo XX, cuando las autoridades eclesiásticas y militares les hicieron perder a los jíbaros el gusto por estos ritos. Reducir la cabeza del enemigo muerto impide al *emesak* realizar su venganza, librando así al guerrero asesino (y a sus parientes) de correr la misma suerte que su víctima. En el testimonio citado, el *emesak* se presenta sosteniendo la cabeza reducida de su enemigo en una mano; el espectro vengativo realiza con su víctima lo que ésta debió hacer con él para evitar el cumplimiento de la represalia.

A continuación reconstruyo someramente este procedimiento ritual en base a lo escrito por Descola (2005), Surallés (2009) y Guallart (1989). Cuando un guerrero asesinaba a otro (siempre y cuando se tratara de un hombre de una nación jíbara diferente a la propia, por ejemplo, cuando un awajún asesinaba a un wampís, o un shuar a un achuar), el enemigo era decapitado, cuidando de conservar unida a la cabeza buena parte de la piel del cuello. El verdugo se retiraba hacia un lugar convenido con sus aliados de lucha, alejado de los peligros del terreno de hostilidades. Entonces realizaba una incisión en la cabeza, desde la nuca hasta la coronilla, extrayendo el cráneo, los maxilares, el cartílago de la nariz y los músculos; las carnosidades se separaban usando unos palitos de chonta poco afilados. “Esta es la parte más delicada de la operación, pues fácilmente se desgarra sin querer la piel finísima de la nariz, las orejas, etc..., malogrando todo el trabajo. A continuación, cuando toda la piel está ya preparada, con un golpe magistral se jala del cabello mantenido bien arrollado en el puño” (Guallart 1989: 228). Se completaba así la separación.

Mientras se ha estado decapitando al hombre, se entonan cantos para distraer al *emesak* y que éste no caiga sobre el guerrero que lo ha asesinado. El enemigo acaba de fallecer y, por lo tanto, se encuentra desorientado. Aprovechando este desconcierto, se le mandan mensajes contradictorios para que no pueda identificar con claridad a su victimario. Estos cantos se deben entonar en

⁸⁸ Cuenta Surrallés que los comerciantes mestizos y europeos tenían la costumbre de intercambiar una cabeza reducida por un fusil. “¡Macabra forma de conseguir objetos para abastecer los museos de Europa! Los *tsantsa*, expuestos con orgullo en las vitrinas dedicadas a los pueblos de la Amazonía, no son en algunos casos auténticos más que por este sistema tan perverso y tan típico de Occidente, que consiste en generar una realidad para satisfacer a cualquier precio una demanda compulsiva de autenticidad” (Surrallés 2009: 278).

la más estricta *concentración*. Es un momento de sumo peligro, en tanto que el espectro de la víctima se halla rebalsado por la ira y sed de venganza.

La cabeza de un hombre no descuello....
 ¡Ay ay ay! ¡Ay ay ay!
 Su espíritu se acerca, su espíritu se acerca.
 Yo no fui quien mató; con cabeza de hombre
 con cabeza humana no hago esto.
 Con cabeza de Seche yo trabajo;
 con un Seche soñé.
 ¡Por un hermoso Seche estoy llorando!
 (Guallart 1989: 236)⁸⁹.

La versión en lengua awajún dice: “*Aentsu bukén pakatsjai*”. Etsa Tsajuput ha traducido esta frase como “No diseco la cabeza de un hombre”. Mediante el engaño mágico, asegurando que no se ha matado a un humano, se procura despistar al espectro enemigo, para que se demore en encontrar a su verdugo. El asesino está angustiado al sentir el acoso del *emesak*. El canto afirma: “*Wakanika minime, wanika minime*”, lo que Tsajuput tradujo como “su alma ya vino, su alma ya vino”. El *emesak* siguió las huellas dejadas por el guerrero vencedor en su retirada, de la misma manera como haría un cazador con su presa. La confusión que pretenden generar los cantos en el *emesak* es solo una estrategia para ganar tiempo mientras la operación se completa. El cantante llega a decir que no ha asesinado a nadie. “Yo no fui quien mató”. Trata de evadir la responsabilidad para liberarse del ataque.

Más aún, el guerrero canta que está reduciendo la cabeza de un *Seche*. Con relación al significado de la palabra *Seche*, Shuar Velásquez me afirmó que, dentro del sentido del poema, él intuía que debía estar haciendo referencia a un “animal mitológico”. Es posible que se trate del pájaro que recibe el nombre de *secha* entre los shuar, que es un ave de hermosos colores y de origen remoto. Tres veces repite el canto que se trata de la cabeza de un *Seche*. Se dice que el guerrero vencedor había soñado con uno, presumiblemente antes de salir al enfrentamiento. “*Saiché Saiché kajai*”. El sueño con la cabeza de un *Seche* le pronosticó el triunfo en el enfrentamiento. Más adelante, el canto afirma que el guerrero se encuentra llorando por un hermoso *Seche*, como si él mismo sintiera cierta tristeza por el

⁸⁹ “*Aentsu bukén pakatsjai. / ¡Jaucha chá jaucha chá! / Wakanika minime, wanika minime. / Wika wika mashmajai, wika aentsí buukená / wika dutikatsjai. / Saichí bukén aikatsjai... / Saiché naya. Saiché Saiché kajai, / Pegkej Saiché bubutkajai...*”

asesinato. Es posible que esté tratando de empezar a ganar la simpatía del enemigo. Como se irá mostrando, el proceso de reducción de cabezas anhela generar un vínculo empático entre el asesino y su víctima.

Una vez separada del cuerpo, los huesos y el cráneo eran desechados. Se hacía hervir el resto de piel en una marmita para extraer la grasa que pudiera haber quedado y evitar la putrefacción bacteriana. Según indica Guallart, al agua se le incorporaba la raíz *sekumu*, que contiene saponina⁹⁰. Luego, se dejaba la cabeza vacía colgando de un palo para que se seque al sol y al aire. Una vez seca, se cosía la abertura inicial de la nuca a la coronilla, se obturaban los orificios de la nariz con semillas de *wayruro*⁹¹, se prensaban los párpados y se cerraban los labios con tres fibras de chambira retorcida. “Los párpados y los labios se cosen para evitar que la boca pueda escupir, lo que es un augurio muy malo que anuncia la muerte inminente del cazador” (Surrallés 2009: 280).

El espíritu vengativo *emesak* podía aún *dañar* a su asesino si por la boca de la cabeza reducida eran pronunciadas ciertas condenaciones o si ésta escupía su conjuro. Tal vez, ninguna súplica humana podría revertir las maldiciones hechas por el muerto, pues sus palabras venían cargadas de *pensamientos* resentidos, cuya cólera ni la misma muerte había podido apaciguar. La operación de costura de los orificios de la cabeza no buscaba solamente neutralizar la potencialidad vengativa del *emesak*, sino que también querían apropiarse de la fuerza de sus enemigos. Según afirma Elke Mader, “la fiesta de la tsantsa se realizaba para vencer al enemigo, para magnetizarlo” (1999: 206). La fuerza del enemigo era atraída como por un imán. La incorporación de los poderes del guerrero vencido transformará al vencedor en una suerte de super-hombre.

Acabado el secado y la costura, los guerreros regresaban a su territorio, llevando la piel seca. Una vez cerca de su comunidad, se refugiaban en casas rituales construidas para la ocasión, donde en estricta reclusión y guardando un frugal régimen alimentario, proseguían el proceso de disección. Se introducían piedras incandescentes en la bolsa de piel seca para quemar la grasa que pudiera haber quedado y contraer los tejidos. La piel era rellenada con arena caliente y se

⁹⁰ Las saponinas son glucósidos de esteroides o de triterpenoides, llamadas así por sus propiedades como las del jabón (*sapo* en latín). Es posible que tengan un efecto reductor de los tejidos.

⁹¹ El árbol del *wayruro* crece en toda la Amazonía y en las zonas tropicales, a lo largo de todo el continente americano. Con el nombre de *wayruro* o *waylulu* se le conoce también a la semilla de este árbol, a la que se atribuye poderes mágicos. Puede ser enteramente roja (hembra) o roja con negro (macho).

empezaba a modelar los rasgos del enemigo. Un mes podía durar este proceso de reducción hasta que la cabeza alcanzaba su estado final. Una vez terminado este proceso, el guerrero salía de su reclusión ritual y se llevaba a cabo una ceremonia en la que participan los miembros de la familia del guerrero vencedor.

Como se ha dicho, era regla, en la caza de cabezas, que las víctimas fueran jíbaros de otras naciones. Con estas víctimas, entonces, no existía lazo de parentesco y se hablaba un dialecto diferente: es decir, eran lo bastante lejanas al victimario como para no ser idénticos a sí mismo y, sin embargo, no se les percibía como totalmente ajenas. En los rituales posteriores a la reclusión del guerrero, la cabeza *tsantsa* era paseada por los distintos puntos cardinales de su casa, para familiarizarla con el nuevo espacio al que era integrada, su “tierra de adopción”. Incluso, el muerto sería entonces un aliado de la familia y, posiblemente, un espíritu benefactor de la misma, que intercedería por ellos en los mundos de los espíritus, sirviendo a la prosperidad de quien logró vencerlo.

Los rituales de *tsantsa* se acompañaban de ayunos. Por un tiempo, el guerrero no podía comer alimento con sus manos, sino que un anciano debía alimentarlo. El guerrero vencedor se abstenía de comidas apetecibles y de cohabitar con mujeres. Debía recobrar las fuerzas, fortaleciendo su templanza, su equilibrio, su centro espiritual. De no hacerlo, se podía convertir en un extraño, en un no-pariente. Esta posibilidad es puesta de manifiesto en el relato candoshi sobre “el origen de los pecaríes”, recolectado por Surrallés de boca de Zoba, hombre del Alto Nucuray. En éste se afirma que las huanganas, llamadas *vagan* en candoshi, antes eran humanos, de la nación achuar (enemigos históricos de los candoshi, entre quienes conseguían sus cabezas reducidas). Narra entonces la anécdota de un grupo de guerreros *vagan* que regresaban a casa luego de haber vencido en un combate.

Cuando los *vagan* eran personas, salían a matar. A la vuelta, como tenían mucha hambre, se quedaban a dormir a mitad de camino, en un antiguo campamento. Sapo llegó croando. Por la tarde, mojaban el tabaco para tomarlo. Sapo croaba de nuevo. Entonces Vagan, molesto, preguntó a Sapo: ¿es que quieres importunarme o qué? Después se durmieron, tras haber tomado el tabaco. Al día siguiente temprano, llegó una mujer con un cuenco lleno de taros mota y dijo: ¡Sírvele y come, hermano! Y Vagan preguntó a la mujer: ¿De dónde vienes, hermana?; ella respondió: Hermano, yo soy la que cantaba y a la que has acusado de hacerlo para molestarte. ¡Por este motivo te traigo esta comida! Entonces Vagan le dijo que sirviera la comida e invitara a los demás; todos comieron menos

un joven que permaneció sin comer. Nada más terminar, uno de ellos empezó a sentir un fuerte picor en la garganta; los demás también lo sintieron. El Vagan exclamó: ¿Qué nos ha dado esta mujer como mota? Pero no pudo seguir; se lo impidió un acceso de tos: rugió como un pecarí. Todos los miembros del grupo se transformaron en pecarí menos el joven que no había comido y que se quedó consternado... El joven vio a su padre transformado en pecarí. Podía distinguir a su padre pues tenía una trompa⁹² alrededor del cuello. Temiendo una agresión de estos animales, el hijo subió a un árbol. Viendo a su hijo en el árbol su padre se puso a llorar. El hijo reconoció a su padre pese a la apariencia de pecarí. Este último, no queriendo dejar a su hijo, se quedó dando vueltas alrededor del árbol (Surrallés 2009: 269-270).

Cuando se ha participado en una expedición de guerra, es evidente que se ha desplegado una gran fuerza física y espiritual. Al asesinar, el guerrero queda sin la protección de la fuerza espiritual *Arutam*. Por eso, el asesino debe emprender una nueva búsqueda de la *visión* protectora. Para encontrarla se debe permanecer en abstinencia rígida. Como dice el relato, los guerreros regresan de la pelea con hambre, pero han de sobreponerse a esta debilidad si quieren salvaguardar su vida. Por eso, la primera noche acampan en un lugar que ya tenían prefijado, se abstienen de comer y toman tabaco, esperando encontrar en los sueños provocados por la *planta maestra*, la *visión* del *Arutam*.

Estos guerreros no tuvieron la fuerza necesaria para sobreponerse a la prueba. Al romper con el ayuno, pierden su condición humana y se convierten en huanganas. Como dice Surrallés, “el castigo no es la metamorfosis en sí, sino la separación irremediable entre el padre convertido en pecarí y su hijo que ha seguido siendo achuar” (2009: 270). La imagen es de una tristeza desgarradora. Las huanganas se han vuelto incapaces de reconocer el vínculo que mantenían con sus parientes. No respetar los ayunos testimonia que no se ama lo suficiente a los parientes, puesto que *dietar* es responsabilidad del guerrero, para así proteger a su familia contra el ataque enemigo. Debido al olvido de las relaciones de parentesco, se han vuelto seres peligrosos, enemigos de la comunidad.

Las huanganas constituyen uno de los animales de presa más codiciados entre la mayoría de naciones amazónicas. Los guerreros vencedores, entonces, al no respetar el ayuno ritual, pasan de ser guerreros - depredadores de humanos - a ser presas potenciales para los cazadores. Quienes no cumplieron lo prescrito fueron depredados por el *emesak*, el cual se comporta como un cazador. Ya no

⁹² Se refiere a un instrumento musical parecido a una corneta.

pueden defenderse su ataque con los medios *legítimos*, al igual que las huanganas no tienen las armas necesarias para combatir contra los cazadores humanos. Cada enemigo debe ser combatido con las armas pertinentes; el único modo de combatir con un enemigo espiritual es mediante el ayuno y la protección de *Arutam*.

Si las huanganas fueron humanos, cada vez que se caza a una de ellas y se la come, se está cometiendo un acto con tintes caníbales. Los achuar y los candoshi se han hecho la guerra desde antiguo, consiguiendo cada uno las cabezas reducidas del grupo étnico vecino. Si la *narración ancestral* afirma que estos achuar se convirtieron en huanganas, se puede decir que los candoshi perciben a sus enemigos, en efecto, como presas potenciales. No quieren nutrirse de su carne (directamente), sino incorporar sus vitalidades espirituales. El “canibalismo encuentra en la caza de cabezas y en su reducción su formulación más explícita y su equivalente ritual” (Surrallés 2009: 276). Como ya se ha dicho, quien ha incorporado las fuerzas de su enemigo, trasciende la condición humana y se convierte en un ser superior, semejante a los espíritus.

La figura del guerrero es ambigua: la violencia de la guerra, imprescindible para defender a los parientes, podría poner en riesgo a esa misma comunidad si se volcara contra ella. La rabia del combate debe ser eliminada; habrá que purgar la sangre vertida, procesarla, transformarla. El guerrero tiene que someterse a ciertos rituales antes de ser reincorporado a la comunidad. La vida en común exige una temperancia y una afectuosidad de trato que no se aprenden en el guerro. La guerra es un estado límite de alejamiento de la comunidad. Los guerreros achuar no temían en compararse, en sus cantos marciales previos a una venganza, con los grandes depredadores del monte:

Yendo de visita a la casa de Buitre
 Ignorando los rumores, soy como Buitre
 Voy soplando el viento
 ¿Y cómo podrían hacerme daño?
 A mis enemigos, voy a matarlos en el acto
 Digan lo que digan
 Pues yo, no dejo que me vengan con cuentos
 Voy llevando la guerra
 Voy llevando la palabra de la que uno no se deshace
 Voy a matar a mis enemigos
 Y digan lo que digan, nadie puede hacerme daño

¡Hermano, hermanito! Cuando te acurrucaste en la agonía
 Un hombre me ha matado, me dijiste
 Voy a llevar la guerra, así me dices constantemente
 ¡Yo mismo, yo mismo, soy ese mismo, hermanito!
 Un jaguar Tsenku-Tsenku, acechándome de arriba, saltó a mi nuca, dijiste
 Así fue como un hombre me mató, dijiste
 Voy a llevar la guerra, así me dices constantemente
 Siendo un jaguar carnívoro, en la batida de colina en colina
 ¡Hermanito! Yo también salté sobre él para morderlo
 (Descola 2005: 379).

El guerrero reduce a sus víctimas humanas a presas de caza. Primero, se compara con un buitre, animal que se alimenta de despojos muertos, así como el guerrero se nutrirá - simbólicamente - del espíritu de su víctima, al cortarle la cabeza, reducirla y realizar la *tsantsa*. El ave carroñera no sólo se sustenta de carne cruda, sino de la putrefacta. Más adelante en el canto, el guerrero dice ser un jaguar que tiene la fuerza y la furia para matar a cualquier guerrero. Nadie podrá oponérsele. En el enfrentamiento contra los enemigos quedan en suspenso las normas que exigen al ser humano ser diferente a los grandes depredadores de la selva y comportarse como humanos *legítimos*:

Ya se compare al buitre, que come carne podrida y es símbolo en el pensamiento amerindio de una anticultura que recusa el fuego de cocina civilizador, ya se identifique con la anaconda y el jaguar, grandes predadores que no tienen reparos en sumar al hombre en su menú, el guerrero no duda en sus *anents* en rebajarse al rango de la animalidad más salvaje. En la liberación jubilosa de este deseo de destrucción oculto profundamente dentro de cada uno de nosotros, se reencuentra con la violencia instintiva de una naturaleza sin juicios morales (Descola 2005: 379).

El guerrero se transforma en una fuerza asesina que matará a sus rivales en el acto, “digan lo que digan”, sin escuchar ninguna disculpa o súplica. Esa fuerza parece soplada por el viento, es una tempestad que va llevando la guerra, la destrucción, el asesinato, dispuesto a no dejar a ninguno de los enemigos con vida, a atravesarlos con sus armas. La transformación en jaguar ha sido completa. “Algunos relatos referentes a koraga muy reputados, dan cuenta de una verdadera alienación del guerrero, totalmente transformado en la especie animal arutam en el momento del homicidio. Así, ocurre que los grandes matadores exclaman con fuerza que son un jaguar cuando muerden la garganta de su víctima moribunda” (Surrallés 2009: 271). No se trata, entonces, de un mero procedimiento

figurativo⁹³, sino de una transformación palpable en el comportamiento del guerrero. Un hombre se hace jaguar cuando actúa como tal. Cuando el corazón del guerrero se transforma en el de un humano-jaguar, una fuerza sobrehumana mueve el arma sobre el enemigo. No ha sido poseído contra su voluntad por una furia de jaguar, sino que él mismo, con los rituales previos al guerreo y su búsqueda de poder espiritual, la ha despertado en su corazón.

Quien se lanza contra los enemigos responde a la defensa del grupo. No parece tratarse, entonces, de una furia amoral. El humano-jaguar va al enfrentamiento transportado por “la palabra que no se deshace”, que es el juramento de un grupo de guerreros para defenderse unos a otros. Según las lógicas jíbaras sería inmoral no ir a la guerra, olvidando el amor hacia los parientes y la promesa hecha. El guerrero no se convierte en un infra-humano, sino en un súper-humano, con la fuerza física del jaguar y un *gran corazón*. Sin embargo, se trata de una operación delicada y peligrosa, que debe ser revertida antes de volver a la comunidad.

En el monte, el hombre es un depredador, un cazador o un guerrero, pero hacia adentro de la comunidad es un miembro de una red de relaciones humanas. Uno no puede depredar y alimentarse de sus parientes. Entre la mayoría de naciones de la Amazonía occidental, los valores morales inequívocos de la masculinidad en tiempos de paz, son los del hombre trabajador, generoso, capaz de alimentar a su familia, que presta su mano de obra en las labores colectivas, tratando con bondad y respeto a los demás sin importar su sexo o edad, que sabe reír y hablar con propiedad cuando es necesario, aconsejando a los menores y protegiendo a los desvalidos. Estas cualidades se obtienen en la convivencia pacífica de los parientes. Quien se vuelve un adicto a la sangre olvida que la guerra fue realizada, ante todo, por el afecto que vincula a la familia.

Los rituales de reincorporación del guerrero a la comunidad tienen que hacerlo recordar que mató a su enemigo por amor a los suyos. El jaguar debe permanecer afuera de la comunidad, no tiene espacio en ella. Es necesario ejercer una violencia protectora de la comunidad en contra de furias externas que la amenazan. Pero ese mismo arrebato puede destruir a los parientes. La rabia es

⁹³ “... llamar metáforas a estas transformaciones, teniendo en cuenta la importancia que reviste este tipo de conversiones en el pensamiento amerindio, equivale a reducir éste a la cualidad de un pensamiento aberrante, en ruptura con la lógica” (Surrallés 2009: 273).

concebida como fuerza viva que saca al ser humano de sí mismo y lo vuelve *otro*, un enajenado. Quien maltrata a los parientes, quien golpea a sus hijos o el hombre que abusa de su mujer, el que depreda el interior de la convivencia, es considerado un *extranjero*. La violencia ocupa un lugar sagrado y sus expresiones se enmarcan en espacios rituales que no deben ser transgredidos.

Se puede suponer que al menos alguna parte de los principios espirituales de un muerto, lo que los grupos jíbaros llaman su *nekas wakan* o “alma verdadera”, después de haber vagado un tiempo por los lugares en los que habitó como humano, sufre una transformación que le permite acceder a otros mundos. Estos muertos que han completado un ciclo de transformación, ya no parecen querer *dañar* a los vivos. Han cumplido el proceso de adaptación a su nueva condición vital, zanjando la separación entre los diferentes mundos. Habrían alcanzado lo que se conoce como *penker pujutai nunka*, que es la casa de los antepasados. Hay referencia a esta morada en un desplazamiento espiritual, producido por un desmayo, que ha sido narrado por el abuelo de Juan Jimpikit:

Una vez me había desmayado a causa de una enfermedad grave; y en esa circunstancia veía mi cuerpo como un objeto inválido aunque era mi propio cuerpo. Este que veía, era yo, mi alma. Luego dejé mi cuerpo y me iba caminando por un sendero amplio y flamante, caminando por allí observaba unas bonitas cosas inexplicables que se encontraban alrededor. En pocos instantes llegué a una casa shuar grande, la puerta estaba abierta, me acerqué a ella para poder entrar dentro de la casa. La gente que allí estaba de fiesta me vio y entre ellos se decían:

- ¿Quién es el que viene?

Y uno de ellos decía:

-¡Cierra la puerta porque para él no llega el día de que entre aquí!

Y por la misma me cerraron la puerta. En el caso de que hubiera muerto para siempre, llegaría el momento de entrar allí.

Al no poder entrar en la casa me detuve un instante y por la rendija (tanishnumani) de la pared, vi a uno de mis parientes ya fallecido bailando bien vestido con un traje nuevo y su cara pintada con achiote, sirviéndose la chicha en un recipiente grande, en un amámuk [recipiente de barro].

Toda la gente que permanecía en el interior de la casa se encontraba llena de felicidad (Jimpikit 1987: 120).

Lo que el “alma” ve en su camino a la morada de los muertos son “cosas inexplicables”. El lenguaje humano no parece apropiado para hablar de ellas, sino que se ve rebasado por la radical *alteridad* de esos mundos. Sin embargo, desde la

perspectiva humana se ve que los muertos viven en casas semejantes a las de los vivos. El narrador dice haber visto a sus parientes muertos con “un traje nuevo y su cara pintada con achiote”, tal como se visten los vivos para las fiestas. Mientras los vivos viven en un tiempo lineal en el que las cosas se desgastan, los muertos experimentan un eterno presente en el que los seres parecen mucho más brillantes. La vida de los muertos se asemeja a una fiesta ritual; y las fiestas rituales de los humanos parecen tratar de imitar la belleza y felicidad de los antepasados. Las ropas nuevas y la pintura ritual que utilizan los vivos en sus rituales, tratan de asemejar a los humanos a la belleza de los espíritus.

La muerte causa una perturbación y un reacomodo de las redes de relaciones. El proceso de adaptación del muerto a su nueva condición involucra una inserción a una nueva comunidad, siendo aceptado en la casa de los antepasados. Como se ha visto, los vivos que mediante una separación de sus principios espirituales han alcanzado la casa de los muertos no son aceptados en ella. Para ingresar a la casa de los muertos hay que sufrir un proceso de transformación que los convierta, podríamos decir, en *muertos legítimos*.

Según el testimonio del *maestro visionario* Fernando Payaguaje, de la nación airo-pai, una vez aceptado en la comunidad de los antepasados, al muerto se le prodiga alegrías para que olvide a sus parientes y se adapte gustoso a su nueva familia espiritual: “Los nunipai, las gentes del cielo que gozan con toda clase de cacería y tienen chamibra en abundancia. Cuando llega uno de sus muertos, mantiene todavía muchos recuerdos de la tierra y siempre quiere regresar; entonces, para que olvide a sus familiares de acá, los seres celestes lo pasean por el gran río, visitando a sus gentes de la ribera; de esa forma olvida su casa en la tierra y ya se queda con gusto entre ellos” (Payaguaje, 1994: 79). Una vez que el muerto se adapta a su nueva condición, se transforma en antepasado.

Asegura el *maestro* Senen Pani que los *maestros visionarios* están en mayor capacidad de aceptar la muerte cuando ésta les llega, debido a sus conexiones con los mundos espirituales y a su amistad con *Espíritus Maestros*. De cierta manera, el *maestro visionario* ya es parte de una comunidad supra-sensible con la que ha establecido vínculos de afecto durante sus *visiones*. Me afirmó el *maestro* Senen Pani que su padre, el *maestro* Martín Muñoz, dejó la vida sin perturbar a sus parientes y se marchó en silencio a mundos muy lejanos. El *maestro* Martín dijo, antes de morir, que se iría en silencio a los mundos superiores, sin querer ya nada

del agitado mundo de los humanos. “Nada deben temer, pues ni tronará el cielo ni lloverá. Los grandes reyes del universo me estarán esperando, ya teniendo reservado un lugar entre ellos para mí”. Las tomas de *plantas maestras* preparan a los *visionarios* para superar el trauma de abandonar de forma definitiva sus cuerpos de materia densa y alcanzar las moradas celestes.

Para los huni kuin, las mujeres no tienen nada que temer al morir: ellas serán llevadas a la casa de los *Inka* por sus parientes muertos. Al expirar los hombres, en cambio, sus principios espirituales corren el riesgo de ser devorados por espectros *yoxin*, ser transformados en uno de ellos y no llegar a la morada de los antepasados. Quedarían vagando en un espacio indefinido, sin parientes y eternamente insatisfechos. Sólo la asistencia de un poderoso espíritu, con quien se ha desarrollado afinidad durante las sesiones de *ayawaska*, puede llevar al espíritu de un hombre hacia su nueva comunidad. Los huni kuin creen que las deidades pueden ser violentas antropófagas. Pero el *Inka* no solo es el caníbal que atormenta a los huni kuin. Son deidades ambiguas, que pueden alimentarse del ser humano o darle una nueva vida. Los hombres que han trascendido la condición humana, gracias a la *ayawaska*, se convertirán en *Inkas* tras morir. Se casarán con una mujer *Inka*, viviendo en esa patria celeste, transformados en espíritus superiores (Belaunde 2005: 203-204).

2.3 *Incorporando poderes*

Según los arakmbut (Gray 2002), las personas deben mantener un balance *legítimo* entre los niveles de concentración de emociones y *pensamientos*. Demasiada acumulación de sangre produce sentimientos negativos como el odio, la ira y la avaricia, volviendo al ser humano proclive a la *brujería* y a los arranques inesperados de despotismo. Una excesiva difusión de sentimientos y *pensamientos*, en cambio, causa debilidad; no se pueden realizar trabajos pesados, ni ir de cacería a matar animales, ni enfrentarse a los enemigos de la comunidad. Es una fina línea invisible la que dicta cuándo la agresividad pasa los límites positivos para convertirse en un peligro. La salud consiste en tratar de permanecer en ese precario equilibrio entre concentración y dispersión.

Por su parte, Joanna Overing no tiene “ninguna hesitación en hablar de filosofía política de los piaroa” (Overing, 2007: 23). Los piaroa⁹⁴ suelen practicar una estricta dejerarquización de la sociedad; todo exceso de poder es evitado⁹⁵. Sus *maestros visionarios*, los influyentes *Ruwa*, líderes espirituales de la comunidad, son quienes más se preocupan por mostrarse bromistas, alegres y humildes. “Dentro de la comunidad piaroa, es inaceptable que alguien le dé órdenes a otros, y es especialmente indebido que un poderoso *ruwa* lo haga” (Overing, 2007: 33). Muy por el contrario, cada miembro de la comunidad tiene la responsabilidad de embellecer sus *pensamientos* para contribuir al *buen vivir*. Los *Ruwa* deben, al menos dos veces al año, cortarse la lengua con una cola de raya, para así purgarse o “menstruar” los *pensamientos* excesivos.

Los *Ruwa* se desplazan hasta la morada de los *Espíritus Maestros*, donde obtienen sus dominios para curar. Se trata de una incorporación de sustancias de materia sutil que los *visionarios* deben controlar equilibradamente. Los poderes *visionarios*, en cantidades medidas, sirven para curar, para promocionar y devolver el equilibrio; poseídos en demasía, en cambio, no podrían ser controlados por los *Ruwa*. Periódicamente, entonces, estos *visionarios* vuelcan su sangre para evitar que sus poderes se acumulen y se vuelvan peligrosos.

⁹⁴ Nación ubicada geográficamente a las orillas del río Orinoco, en Venezuela. Pertenecen a la familia lingüística sáliba-piaroa.

⁹⁵ “Diría que los pueblos de la Amazonía tienen una conciencia de poder bien desarrollada, y una rica poética para expresarla. La libertad es una cuestión política para ellos” (Overing 2009: 38-41).

Las sustancias de poder son incorporadas dentro de un marco de *dieta* iniciática que permita tener control sobre ellas. Las potestades espirituales que los *visionarios* obtienen en los mundos supra-sensibles son, en principio, un exceso para cualquier humano. El equilibrio interno del iniciado es puesto en peligro por estas sustancias de fuerte vibración energética. Las *dietas* buscan garantizar una incorporación *legítima* de estas sustancias, de tal manera que sean correctamente asimiladas. En buena parte de la Amazonía, se afirma que estos poderes se materializan en los cuerpos de los *visionarios*, que es lo que Robert Crépeau llama “sustancias del chamanismo” (2007).

Para las naciones jíbaras, la principal de estas sustancias son las *flechas invisibles*. El proceso de transmisión de éstas por parte de un *maestro* a su aprendiz ha sido descrito por Siro Pellizaro (1978) para el caso de los *visionarios* shuar. Pellizaro afirma que ha reconstruido el proceso en base a los testimonios de Uwijínt de Pajának, que en ese entonces tenía 44 años de edad. Uwijínt recibió sus poderes de diferentes *Uwishin*, como Uyúnkar, Jíntia, Ujúkam y Yumiákim, todos ellos de Kunchánts (distrito de Chiguaza); también visitó a un *Uwishin* de nombre Juá, que vivía en el río Tsuís. Pellizaro asegura que las formas rituales de la iniciación suelen repetirse con leves variantes.

Una vez pasada la primera noche en casa del *maestro*, la iniciación comienza al día siguiente. Esa mañana, el neófito come normalmente y luego corta unos tallos de la liana *ayawaska*. Los trozos son colocados en una olla y se le suele agregar hojas de *chakruna* (llamada *yaji* por los jíbaros). Se vierte agua en la olla y se la deja hervir por horas, animando constantemente el fuego, hasta lograr una concentración espesa. Se aparta el preparado y se le deja enfriar, mientras el neófito toma un vaso de *chicha* y va a bañarse. Se espera la noche. “Como el natem agudiza la percepción de los sentidos, si uno tomara de día, no pudiera aguantar la luz del sol” (Pellizaro 1978: 6). Llegado el anochecer, el *maestro* se sienta en su banco *chimpi* mascando tabaco. Coge su vaso ritual en el que suele beber *ayawaska*, al que llaman *natip*, y con la mano izquierda exprime en él unas gotas del tabaco que estaba mascando. Luego, aspirará estas gotas por la nariz. Hecho esto, ordenará al discípulo servirle *natem*.

El discípulo agarra un nuevo vaso ritual, hecho especialmente para la ocasión, en el que vierte el *natem* y se lo da al *maestro*. El *Uwishin* sostiene el vaso con *natem* entre las manos y, tras avivar el poder de la medicina con su

silbido, lo bebe. Pasado unos momentos, vuelve a pedir al discípulo que le sirva *natem*. “Cuando el maestro lo tiene entre sus manos, comienza a cantar, nombrando muchas clases de flechas mágicas y, después de haber soplado varias veces sobre él, lo devuelve al novicio para que lo tome” (1978: 7). El discípulo también debe aspirar humo de tabaco. *Maestro* y discípulo se sientan cerca; el aprendiz mete sus rodillas entre las rodillas del *maestro*. El *maestro* sopla la coronilla del principiante unas cinco veces.

Para acabar el proceso de transmisión de poderes, el *maestro* junta su boca con la del aprendiz y le hace tragar sus *flemas* exclamando: “Tsunki juákri amásjai (te he entregado la baba-matriz de Tsunki)-. El maestro repite esta misma acción por cinco o diez veces, según los casos, nombrando siempre babas distintas, de esta manera: káaspi juákri amásjai (te he entregado la matriz del águila káasip). Kaniáts juakri amásjai (te he entregado la baba de los caimanes)...” (1978: 7). Transmitidas las *flemas*, el *maestro* continúa cantando hasta que considere propicio acabar la ceremonia. A continuación, *maestro* y discípulo se acuestan en la misma cama y tocan un arpa de boca, llamada *tumak*⁹⁶, hasta el amanecer. “Si el novicio se durmiera, las flechas recibidas volverían donde el maestro, pensando que el recién iniciado ha muerto” (1978: 7). Las *flechas invisibles* aún no se familiarizan a su cuerpo, por lo que al menor error podrían abandonarlo.

En el segundo día, al novicio no se le permite dormir, ni tomar ninguna clase de líquido, ni ingerir alimento. Al llegar la noche, vuelven a tomar *natem*, sentados uno frente al otro. Esta vez no es el discípulo quien sirve el *natem*, sino que lo hace una soltera de la casa, la que desde entonces tendrá un papel activo en la iniciación. Durante la sesión el *maestro* cantará y el discípulo lo acompañará con su silbido, “pues no debe abrir la boca, para que no le salgan las flechas recibidas. Cuando pasa el efecto del narcótico⁹⁷, van a acostarse en la misma cama y tocan el *tumak* hasta el amanecer, para enamorar las flechas. El maestro, que durmió durante el día, debe mantener despierto al novicio, haciéndole aspirar por

⁹⁶ El *tumak* es un arpa de boca que tiene forma de arco, con una cuerda tensa. El maestro se pega una de las esquinas del arco a la boca mientras pulsa la cuerda tensa emitiendo un sonido repetido casi hipnótico, propiciador de los trances. Aunque el instrumento es principalmente de los grupos jíbaros, lo he encontrado también en la región de Lamas, en la ciudad de Tarapoto, utilizado en sus sesiones por el maestro Lucho Paredes.

⁹⁷ La inclusión de la palabra “narcótico” no me parece muy acertada ni respetuosa, dado el contexto de creencias en el que el ritual es llevado a cabo.

las narices zumo de tabaco, todas las veces que le va a coger el sueño. Si se durmiera, las saetas saldrían de él y volverían donde el maestro” (1978: 13).

Al amanecer del tercer día, la joven soltera prepara cigarrillos para el discípulo y se los prende para que él fume durante todo el día. Ese día tampoco podrá ingerir alimento ni bebidas. Al atardecer, el *maestro* regresa a casa con unas hojas de bambú o de palmera con las que construye un abanico al que llaman *sasank*. Cuando en la noche tomen *natem*, el *maestro* permanecerá de pie frente al aprendiz, agitando el *sasank* sobre su cabeza y cantando. Esa noche el *maestro* puede volver a dormir con su esposa y el discípulo se va a acostar en su propia cama, pudiendo descansar cuanto le plazca.

A la madrugada del cuarto día, la chica sale a cosechar yuca de la huerta. La cocinará, la molerá y le pondrá saliva para que fermente. El novicio descansa y fuma a voluntad, pero no puede probar bocado ni líquido. Esa noche no habrá ninguna ceremonia. Al quinto día, el discípulo tomará el *masato* que había preparado la soltera la mañana anterior. Antes de ingerirlo, el *maestro* ha soplado poderes sobre la bebida, cantándole y habiéndole exprimido jugo de tabaco. Luego le echa encima humo y se lo da al discípulo para que lo beba. Este *masato* especial recibe el nombre de *chapuras*. Cuando el discípulo toma el *masato*, el *maestro* le coloca entre los dedos de las manos unos ajíes. El iniciado irá comiendo la punta de todos los ajíes (es posible que esta operación active la vida de las *flechas*). A continuación puede masticar unos trozos de yuca. El *maestro* le pondrá al discípulo un poco de agua en la coronilla y en la parte alta de la espalda. Posteriormente, la chica soltera le trae unos palmitos cocinados, un poco de sal molida y unos pequeños pescados. Más tarde podrá comer a voluntad plátanos maduros y yuca cocida. Al atardecer se irá a bañar y luego descansará. Cuando se cure de su deshidratación, podrá volver a casa. Por un tiempo más, guardará un régimen de alimentación blando y abstinencia sexual.

Las *flechas invisibles* también pueden ser donadas por los propios *Espíritus Maestros*. Entre las distintas naciones jíbaras, los espíritus que entregan estas *flechas* son los maestros espirituales sub-acuáticos, los *Tsunki*. Estos espíritus *Tsunki* son grandes iniciados y su poder mágico no puede ser superado por ningún humano. Los *visionarios* llegan hasta los *Tsunki* en sueños y *visiones*; estos espíritus los inician transmitiéndoles sus flechas *tsentsak*. A este respecto, Pellizaro ha recogido el testimonio del *Uwishin* shuar Pítiur, con quien habló en

1975. El *visionario* dijo: “*Nuya wínia mesékranam iwianch’chichártak, Tsunki tuiniána un, Tsunki na tsentsákan surúsmiayl*”. Según Pellizaro, la traducción literal de esta frase, sería: “Después a mí en sueño el espíritu hablándome, Tsunki que dice ese, Tsunki esas flechas me entregó” (1978: 128).

El número de *flechas* que puede tener un *visionario* humano es limitado, mientras que los *Tsunki* pueden tenerlas en números y variedades infinitas. Quien ha obtenido *flechas invisibles* directamente de los *Tsunki*, establece con ellos una alianza, llegando incluso a emparentarse mediante el matrimonio: se cuenta que algunos *Uwishin* se casan con mujeres u hombres *Tsunki*. De esa manera, el *Uwishin* pertenece a dos mundos, siendo un miembro activo tanto en su comunidad humana, como en la comunidad de los espíritus subacuáticos con la que se ha emparentado (Crépeau 2007: 110).

Las sustancias de poder otorgan a los *visionarios* una nueva vitalidad y energía, aumentado la fuerza de sus *pensamientos*. Las palabras de los *visionarios* se vuelven igualmente poderosas. Para el *maestro* Senen Pani, quienes han recibido poderes espirituales deben ser cuidadosos con las palabras que pronuncian, pues sus palabras pueden curar, pero también enfermar. Una vez incorporadas estas potestades, la conducta de los *visionarios* debe cambiar para siempre. Se han vuelto seres humanos con poderes psíquicos y espirituales extraordinarios, los cuales deben saber utilizar con responsabilidad. Según Senen Pani, una persona que ha pasado un proceso de iniciación arduo, “se ha convertido en medicina, es un hombre-medicina, y como tal debe buscar siempre ser beneficioso para quienes lo rodean. Sus palabras tienen el poder de sanar a los demás y no puede ya maldecir, insultar, gritar de forma irresponsable. Las cóleras y las iras pueden perjudicar su medicina y dañar, incluso, a sus familiares. Es como una tecnología fina, con gran poder, pero al mismo tiempo es bien frágil y merece todos nuestros cuidados”.

Cada nación tiene modos diferentes de incorporar el poder y de concebir las formas y aspectos de estas sustancias. En la actualidad, entre los shipibos, es común que las potestades medicinales se obtengan mediante la *dieta* de distintas *plantas con poder*. Una *dieta de aprendizaje* empieza cuando el grupo de *dietadores* (el *maestro* y sus discípulos) se retiran a un pequeño refugio en el

monte, lejos de las miradas indiscretas. Generalmente, serán acompañados por una niña o una mujer mayor, que ya ha atravesado la menopausia; ella se encargará de cocinar los alimentos.

Según el *maestro* Senen Pani, es adecuado que la primera noche tengan una sesión de *ayawaska* para *alinear* las energías y purificar los cuerpos de los *dietadores*. A la madrugada siguiente, uno de los *dietadores* será encargado de buscar en el monte el árbol que se irá a *dietar*. Se extrae una parte de su corteza del lado oriental del tronco y una parte de su corteza del oeste, donde el sol sale y donde se oculta. Dejará tabaco al *Dueño-del-Árbol* y pedirá permiso para extraer su corteza y acceder a su conocimiento medicinal. Según el método desarrollado por el *maestro* Senen Pani, las cortezas son hervidas junto con *ayawaska* y *chakruna*. De esa manera, la *ayawaska* será un “guía celestial” a lo largo de toda la *dieta*. La mezcla de plantas se hervirá en agua y a fuego vivo por el espacio de tiempo que determine el *maestro*. Se ha preparado el suficiente brebaje para que cada *dietador* tome alrededor de diez veces.

El poder de las infusiones es avivado por el *maestro* mediante un proceso de *concentración* y transmisión energética. Los *dietadores* beberán el preparado cada noche, cada madrugada y cada tarde, generalmente por tres a cinco días. Durante ese tiempo y por unos días más, el *maestro* se encargará de delimitar su régimen alimenticio, que consistirá en plátanos verdes hervidos y pequeños pescados de río o pollos. Según Senen Pani, si las fuerzas físicas de los *dietadores* decaen en extremo, podrán beber un poco de mazamorra de plátano maduro. Los restos de sus comidas (las espinas de los pescados, los huesos de las aves, etc.) deberán ser eliminados cuidadosamente, poniéndolos a resguardo de los animales⁹⁸. Prescindirán del azúcar, la sal y de todo tipo de condimentos.

Cuenta el *maestro* Senen Pani que su *maestro* Laureano Ancón lo hacía *dietar* por tres meses de forma estricta, sin sal ni azúcar. Sin embargo, él no considera que sus discípulos deban *dietar* tan estrictamente para obtener los conocimientos de las plantas (asevera que el método de hervir las plantas junto a la *ayawaska* permite flexibilizar el modelo de *dieta*). Sostiene que luego de unos días aislados en el monte con un régimen estricto, él tiene la capacidad de

⁹⁸ Según el *maestro* lamista Don Guillermo Ojanama, del poblado de Chazuta, también los excrementos de los *dietadores* tendrán que ser ocultados. Además, afirma que los *dietadores* no podrán bañarse por varios días, eliminando el jabón por todo el tiempo de la *dieta*.

transmitir *arcanas* a sus discípulos para protegerlos. Así pueden volver a habitar en sus casas, con sus familias. Incorporarán la sal y el azúcar a sus alimentos de forma paulatina. Sin embargo, por tres meses más, no podrán alimentarse de puerco, ni alcohol, ni papaya, ni mariscos, ni pescados grandes, entre otros alimentos vedados por la *dieta*. Estas sustancias tienen sus propios riesgos: por ejemplo, se dice que el ají produce tumores en el estómago, sensibilizado por las plantas; la papaya puede traer problemas en los órganos respiratorios.

Tampoco mantendrán relaciones sexuales. El *dietador* no podrá, a lo largo de todo el periodo de iniciación, compartir su cama con su pareja, sino que tendrá que dormir en un espacio aparte. Así mismo, deberá llevar una vida tranquila y con una muy limitada sociabilidad. Según el *maestro* Senen Pani, quienes rompen una *dieta* teniendo relaciones sexuales, serán castigados por la planta y no podrán volver a tener una pareja estable (hasta que retomen un nuevo periodo de *dieta*, cumpliendo esta vez las prescripciones). Quien quiebra la *dieta* con alcohol, puede convertirse en un alcohólico. Las plantas tienen sus exigencias, son “celosas” con sus discípulos y pueden vengarse de quienes no las respeten.

Mientras dure la *dieta*, los *dietadores* serán visitados por sueños y pesadillas, durmiendo muchas veces de forma insuficiente. En general, sentirán gran fatiga y será recomendable que no hagan mayores esfuerzos físicos, ni se expongan al sol ni a la lluvia. Cuenta el *maestro* Senen Pani que los antiguos, muchas veces, solamente volvían a tomar *ayawaska* al final de su *dieta*. Su método de enseñanza es distinto: los *dietadores* bajo su cuidado tendrán que tomar regularmente *ayawaska* para ver como avanza su *dieta*, *alinear* los posibles desajustes, aprender los cantos sagrados de la medicina y tener encuentros con los *Espíritus Maestros* que les otorgarán los poderes. Sea cual sea el camino tomado, la *dieta* se cierra con una sesión de *ayawaska*. Aquellos que han cumplido las abstinencias con rigor, afirman sentir un cambio profundo en sus *visiones* y ser conscientes del crecimiento de sus dotes curativas.

La incorporación de potestades medicinales produce transformaciones en el iniciado. Según Colpron, las *plantas maestras* dan forma al cuerpo del aprendiz: lo vuelven robusto (*koxi*), perfumado (*inin*), inteligente (*onan*), curativo (*rao*), entre otras facultades (Colpron 2005). Sostiene Crépeau que estos procesos de *incorporación* son análogos a los de la fecundación y gestación (2007: 114). Quien atraviesa un proceso de *incorporación* se encuentra en un momento de

suma fragilidad. De ahí la importancia de contar con un *maestro visionario* experimentado que pueda proteger a su discípulo. Los poderes medicinales tienen que adaptarse al cuerpo del iniciado, así como el cuerpo tiene que adaptarse a los cambios que estas sustancias le producen.

La *dieta* procura controlar las transformaciones. Quien *dieta* con disciplina, ordena en su interior las sustancias; sus facultades habitan su cuerpo de manera equilibrada. En cambio, quien no procesa adecuadamente los poderes obtenidos, termina siendo demasiado peligroso para sí mismo y para sus propios parientes. El *brujo*, así como el guerrero que no procesa la sangre de su víctima, es un depredador que se nutre de sus paisanos. Procesar adecuadamente los poderes incorporados es lo que marca la diferencia entre un *brujo* y un *maestro visionario* que promueve el equilibrio de la comunidad.

Para las naciones jíbaras, el proceso de incorporación más importante es la búsqueda de *Arutam*, fuerza espiritual que tiene una función catalizadora y propiciatoria de la transformación, del fortalecimiento, la templanza de carácter y la adquisición de sabiduría. El *Arutam* es una fuente inagotable de energía vital⁹⁹. Esta búsqueda no es sólo emprendida por quienes ansían convertirse en *maestros visionarios*, sino por todos los que desean asistencia espiritual para conseguir el *buen vivir*. “Los shuar no nacemos con un espíritu Arutam. Tal espíritu tiene que ser adquirido” (Petsein 1987: 59). Los awajún llaman *waymamu* a esta senda *visionaria* que busca la fuerza *Arutam*. Quienes incorporan su poder son conocidos como *Waymaku*, humanos que han ampliado las fuerzas de sus *pensamientos*. Estos procesos son designados por los candoshi con el nombre de *magómaama*. “Traducible por la acción del corazón, *magómaama* [...] es lo que realiza el corazón para ser penetrado por un estallido de luz” (Surrallés 2009: 250). Los corazones de quienes se han iniciado están impregnados de luminosidad.

Arutam puede aparecer como el espíritu de un muerto que en vida fue un guerrero poderoso. Sin embargo, “el antepasado aquí no es más que una figuración transitoria, el médium gracias al cual arutam se hace reconocer por un individuo” (Descola 2005: 302). Según Shuar Velasquez: “si bien *ajut* en awajún significa

⁹⁹ “El objetivo de la visiones es el incremento de la fuerza vital en el más amplio sentido” (Mader 1999: 166).

viejo, no se trata de un abuelo propiamente dicho, sino de un pasado existencial, lo que tú eres, tu oralidad, los saberes ancestrales que has incorporado, cómo vas a ser en el futuro, hacia dónde vas. Por eso, el *Waymaku*, el que ha tenido la *visión*, es el que se conoce a sí mismo. *Ajutap*¹⁰⁰ es el poder supremo que se manifiesta en las visiones para darte la fuerza necesaria para que descubras tu esencia y puedas llegar a desarrollar todo lo que puedes llegar a ser”.

Para el marco referencial del presente trabajo, en base a la interpretación del *corpus* propuesto, se entiende que la fuerza *Arutam* es más que la manifestación de un antepasado. Lo que parece ser compartido por todos los autores que han tocado el tema es que algunos humanos superiores pueden encarnar, en mayor o menor medida, esta fuerza *Arutam*. Petsein, en contacto con el mundo religioso católico, dice lo siguiente:

Arutam en nuestra concepción es un ser superior¹⁰¹, protector, trascendente y sobrenatural que transmite una fuerza especial al hombre shuar en forma inexplicable, utilizando formas físicas especiales para presentarse dando poder para una vida mejor y para la supervivencia en medio de los peligros de la naturaleza.

La realidad de la naturaleza de Arutam es de difícil explicación. No se puede definir en qué consiste, qué o quién es. Es así que ni el mismo shuar ha llegado a descubrir el origen de este ser para explicarlo, por lo tanto será un ser existente sin origen y sin fin, pero para nosotros es una realidad, se trata de un ser existente y vivo...

Arutam es un ser omnisciente, lo sabe todo, omnipotente, todo lo puede, omnipresente, está en todas partes, se encuentra en todas las cascadas de los ríos, sean pequeñas o grandes (Petsein 1987: 55-56).

Se suele considerar que la fuerza *Arutam* reside en las cascadas o en otros lugares sagrados, como los ríos¹⁰² o las nubes tormentosas. Shuar Velásquez señala que la cascada más importante para la nación wampis lleva por nombre *Tsawantás*, que significa “lugar del amanecer”. Según me dijo Velásquez, *Tsawantás* significa “el lugar donde verás la luz”, marcando la relación entre la luminosidad y la fuerza *Arutam*. Quien ha recibido la visión de *Arutam* queda transformado para siempre en

¹⁰⁰ Mientras los shuar-wampis pronuncian *Arutam*, los awajún se refieren al *Abuelo Espiritual* como *Ajutap*, cambiando la “r” por la “j” y la “m” por la “p”.

¹⁰¹ Según Mader, el trabajo de Petsain, al definir a Arutam como ser superior, estaría influido por la prédica salesiana de Pellizaro (1999: 160).

¹⁰² El *kanús* “es un lugar situado al lado del río que sirve como medio para encontrarnos con Arutam... En el kanús giran todo el tiempo las brisas, suben de abajo hacia arriba vientos fríos. Arutam anda en medio de estas brisas, buscando a sus descendientes” (Petsein 1987: 61). Según me informó la investigadora Irene Arce, “en el río Santiago dicen que todo él es kanús. De hecho, se le llama río Kanús. Cada año hay fuertes vientos. El año pasado [2011] fueron devastadores”.

un humano poderoso que podrá superar las dificultades de la existencia. “Cuando un shuar tiene la visión de Arutam, recibe un poder que explica la razón de la permanencia del shuar en la vida” (Petsein 1987: 56). Sin esta fuerza invisible, no se puede crecer; sólo se mengua y muere.

Para ver a *Arutam* es necesario tomar *plantas maestras*. La fuerza *Arutam* “tiene una realidad distinta a la del ser humano en su estado natural. A este espíritu no se le puede ver con los ojos corporales ni se pueden escuchar sus palabras normalmente con los oídos, sino que se requiere un estado especial de la persona que lo ve o lo oye” (Petsein 1987: 55). Se requiere trascender la distancia entre los mundos sensibles y los mundo supra-sensibles. Los jóvenes que buscan la fuerza de los antepasados deben recibir la asistencia de un mayor iniciado, un *Múun*, que “con su sola presencia afirma y da valor, su vida es un ejemplo y lo que el mayor hace y que el niño o joven aún no pueden realizar, constituye un ideal de vida” (Chinkim’ 1987: 14). El mayor guía las búsquedas: es un modelo a la hora de soportar los sufrimientos; marca los tiempos precisos para guardar silencio, cantar las invocaciones y tomar las *plantas maestras*.

La búsqueda de *Arutam* demanda mucho tiempo, esfuerzos y sacrificios. Los antiguos jíbaros estuvieron dispuestos a someterse a ellos varias veces a lo largo de sus vidas. Desde muy jóvenes eran llevados por los mayores en sus búsquedas de *visión*, en las que se les instruía en “los principios del conocimiento del mundo cósmico, los cuales el niño shuar debe aprender” (Petsein 1987: 59). Los sacrificios de la peregrinación servían a los padres para corregir a los hijos perezosos, caprichosos, con temores o demasiado apegados a los cuidados maternos. “La mayoría de los shuar con quienes hablé enumeraron defectos que debían quitarse con la visión, entre ellos, el ser ociosos (*nakimiamu*), pendencieros, caprichosos (*kajeamu*) y rebeldes (*amiachma*). Un hombre me dijo también que su padre le había dado *maikiua* para que sea un hombre responsable y sin miedo” (Mader 1999: 173). Los mayores decían que nadie llegaba a ser un adulto *legítimo* sin la manifestación de *Arutam*. La asistencia de *Arutam* es pensada tan fundamental para una *buena vida* como el alimento; así como no se puede vivir sin comer, es imposible vivir de forma *legítima* sin obtener la fuerza *Arutam*.

Desde mi niñez he crecido aquí y mi padre con la bondad de todo padre shuar que aconseja a sus hijos me decía cosas, insistía sobre todo en esto: *en verdad hijo, que hay que andar por caminos diferentes, cruzando*

dificultades para recibir una fuerza misteriosa y poderosa. Y me hablaba de que me llevaría a la cascada y me daría a tomar Maikiua (floripondio), son los mayores los que nos dan de tomar floripondio.

Bien – decía mi papá – claro que comer es bueno y sirve para vivir, pero más que el alimento del cuerpo se necesita esa fuerza que te hará superar dificultades y te asegura una vida larga (Petsein 1987: 47).

Para quienes han obtenido esta fuerza, ella es el motor principal de su existencia, el sustento y causa de los años vividos: “Eso es todo, eso soy todo, ya no tengo más, es lo que hasta ahora he alcanzado, con esto vivo yo, si no fuera por esto ya hubiera desaparecido de aquí” (Petsein 1987: 50). Los hijos nacidos de un padre sin poder, la esposa de un hombre sin asistencia espiritual, hasta los animales y las cosechas de quien no ha recibido la revelación, decaen, dan magros resultados y mueren pronto. “Sin esa fuerza de poder el niño y el joven no puede ni crecer, peor tener el don o la habilidad de formar un hogar, organizar una casa y criar unos hijos” (Chinkim’ 1987: 16). Quienes obtienen el don de *Arutam* llegan a ser adultos completos; son capaces de ser jefes de sí mismos y formar un hogar.

Quien emprende la búsqueda de *Arutam* debe alejarse de la comunidad y someterse a una *dieta* estricta, que en muchos casos se trata de ayuno total. Cada sexo tiene sus propias formas de encontrar la *visión*. Las mujeres lo hacen principalmente en las *chacras*. Los jóvenes van a dormir en pequeñas casas a las orillas de los ríos, en las lagunas, o en el mismo bosque. Algunos varones realizan peregrinaciones a las cascadas. El proceso se debe realizar en ayuno, para que los sacrificios realizados despierten la compasión de *Arutam*. “Sometidos a una disciplina extremadamente severa, saben que encontrar arutam depende finalmente de su propia abnegación. Hacerse acreedor al poder de arutam significa respetar devotamente la penitencia... Los candoshi reconocen muy explícitamente que sufrir (*klyog kachiimaama*) no es una consecuencia normal de estas prácticas, sino una parte absolutamente esencial del ritual” (Surrallés 2009: 255). La revelación del *Arutam* debe merecerse mediante las abstinencias.

Los buscadores de *Arutam* van a dormir a un *ayamtai*, pequeña *choza de los sueños* construida en medio de la floresta. Los mayores *Múun* suelen aconsejar a los jóvenes construir una *ayamtai* y pasar las noches ahí. “Vayan al *ayamtai*, pasen la noche y vengan a la mañana bañándose bien... La casa no vale, no prepara al hombre para la vida” (Petsein 1987: 60). En la casa familiar el joven esta cómodo y protegido. Dormir en el *ayamtai*, por más que no se tenga la revelación de *Arutam*,

es una preparación para las dificultades de la vida adulta. Los sacrificios son en sí mismos un proceso de aprendizaje y fortalecimiento de los jóvenes. Sin embargo, estos procesos de educación no están completos hasta recibir la revelación del *Arutam* e incorporar su luminosidad.

Estando todos reunidos en el *ayamtai*, se empiezan a cantar los cantos *anent* de súplica a la fuerza espiritual, pidiéndole su asistencia. El cantante se presenta como un ser desvalido que necesita la ayuda del *Abuelo Espiritual*. Cuando se entonan las súplicas, es necesario concentrarse en *Arutam*, “tener dentro de cada uno el pensamiento de él” (Petsein 1987: 69). *Arutam*, a través de las canciones, percibe los *pensamientos* y sentimientos de los peregrinos y sabe con qué ánimo lo buscan. El *Abuelo Espiritual* escucha al suplicante, “capta todo el sentido literario de la plegaria y la forma en que se canta con amor... enseguida se da cuenta que los hijos o nietos están sufriendo, que necesitan ayuda, que sólo él la puede conceder” (Petsein 1987: 69). El suplicante reconoce que la asistencia espiritual es indispensable para poder vivir una *vida digna*. En el canto que será citado líneas abajo (recogido por Descola) el suplicante dice ser “como el niño llevado por su madre”. Nadie es más desvalido que el niño que necesita la asistencia de la madre para sobrevivir. Así mismo es el suplicante de *Arutam*; la existencia sin su protección es vivida como un hecho precario y angustiante.

En un momento del canto que se citará, es el mismo *Arutam* quien habla en primera persona a través del cantante: “Mi nieto, sin dejarte aconsejado, bien te enviaré”. *Arutam* se hace presente en el cuerpo de quien suplica su compasión y consigue así su favor. El ser humano que incorpora la aparición resplandeciente del *Abuelo Espiritual*, se transforma en un *Waymaku*, un iniciado que lleva en su corazón una substancia iluminada proveniente del propio corazón de *Arutam*. El *Abuelo Espiritual* se aparece como una bola de fuego que cae sobre el suplicante para removerlo y renovarlo.

Abuelito, abuelito
 Hundido en el desamparo, despierto tu compasión
 Yo mismo soy aquél
 Yo el hijo de la pata de ocelote
 Diciendo así, el oído atento
 Tú a quien ninguno puede superar
 Diciendo así, el oído alerta
 Antepasados míos, ¿a dónde se han ido?
 Antepasados míos, ¿a dónde se han ido ustedes?
 Hundido en el desamparo, despierto tu compasión

En mi fuero íntimo, sólo pregunto: ¿a dónde te has ido?
 Yo el hijo de la pata de ocelote
 Diciendo así, el oído atento
 A ti que declaras: como una bola de fuego, voy haciéndome a la
 costumbre,
 Hundido en el desamparo, despierto tu compasión
 Viniendo como una bola de fuego
 ¡Cae, cae sobre mí! Así resplandeciente, así iluminado
 Tú a quien ninguno puede superar
 Yo mismo soy aquél
 Como el niño llevado por su madre, así soy yo
 Mi abuelo a quien nadie puede superar
 Haciéndome emerger todo esbelto
 Todo perfumado, habiéndome vuelto todo perfumado
 (Descola 2005: 300-301).

Arutam es llamado *Abuelo* para entablar un vínculo de parentesco y, de esa manera, ganar su simpatía, compasión y asistencia. Los términos *apachur* (abuelo), *nukuchar* (abuela), *apar* (padre) y *nukur* (madre) son utilizados en los cantos rituales para referirse al *Arutam*. No se piense que con estos términos se hace mención a figuras específicas¹⁰³. El cantante no pretende la aparición de un ancestro en concreto; adopta una posición de respeto afectivo frente a una fuerza que lo supera en todo. Afirma el canto que “nadie puede superar” la fuerza del *Arutam*. Según ha escrito Shuar Velásquez: “Ajutap, al igual que en los taoístas, es un ser supremo que si bien puede ser nombrado, no lo es en el sentido de que Aquello trascendente, en esencia, es innombrable, puro ser que existe y que en cuanto así da sentido a todo el orden cósmico y que sin embargo está ahí subyaciendo a todo ser viviente y no viviente como en permanente movimiento” (Velásquez 2009)¹⁰⁴. Desde este punto de vista, se podría decir que *Arutam* lo abarca todo, siendo su cuerpo ilimitado.

Arutam no es un ser corpóreo, su naturaleza es de difícil descripción, por lo tanto para demostrar su existencia se manifiesta de diferentes maneras. Ya sea como objetos, animales, etc... se identifica por medio de ellos, sobre todo con la característica de ese objeto o animal y al mismo tiempo transmite poderes que tiene ese objeto o animal. Esta forma de manifestación se llama hipóstasis... Todos ellos en las visiones del shuar se han identificado como: Payar (bólide de fuego), Yawá (tigre), Pinchu (gavilán), Yampuna (Guacamayo), Tsunkanká (tucán), Yantana (tigrillo), Panki (anaconda), Churunsia (arpía), Kaniats (caimán), Kunkuim

¹⁰³ “Los términos *apachur* (abuelo) y *nukuchar* (abuela) se refieren a todos los parientes bilaterales masculinos o femeninos de dos generaciones arriba... Por lo tanto, estos términos se refieren a un grupo grande, relativamente poco específico, de parientes que pertenecen a la segunda generación ascendente” (Mader 1999: 325).

¹⁰⁴ Esta afirmación de Velásquez está evidentemente condicionada por su formación universitaria.

(tortuga), Paná (tapir), wankanim (vaca marina), Aekan (lagarto), Wichi (tronco incorruptible), Secha (pájaro de hermosos colores), Atashiak (ave de monte semejante a un gallo), Sunka (gallo de monte), Ampush (búho), Manchun (oso hormiguero), Shushui (armadillo) (Petsein 1987: 57).

Petsein utiliza el término *hipóstasis*. Algunos teólogos neoplatónicos usaron el término para designar la operación que posibilita la trinidad cristiana, en tanto las tres personas de la trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) son sustancialmente una, pero tres en su manifestación. Las apariencias simbólicas con las que se presenta *Arutam* serían manifestaciones de la fuerza espiritual, mientras su verdad subyace inasible. *Arutam* tiene una corporalidad dinámica que le permite adoptar diferentes *cuerpos* para manifestarse de forma particular a cada *visionario*. Cada una de las formas de aparición otorga poderes distintos.

Elke Mader ha hecho una larga lista de imágenes frecuentes que aparecen a los buscadores de *Arutam*, señalando los posibles atributos donados por las mismas, dando cuenta de que *Arutam* puede orientarse a todas las esferas vitales (1999: 335-339). Según Mader, las *visiones* que otorgan buena salud serían la anaconda, los hombres y mujeres *Tsunki*, la tortuga, el tapir y la visión de médicos y enfermeras; las *visiones* que dan una larga vida serían las tortugas, cóndores, piedras, nutrias gigantes, ancianos, gavilanes, tapires, jaguares, entre otros; las que otorgarían suerte en la cacería, serían jaguares, buitres, anacondas; las *visiones* que auguran suerte como ganaderos, serían las de Cristo, misioneros o colonos; la *visión* de la paloma, por su parte, daría la fuerza para madrugar; las *visiones* que otorgarían poderes a los *curanderos*, serían la anaconda, los *Tsunki*, el tapir, el caimán y el buitre; la visión de un papagayo garantizaría la popularidad social; quienes vean *visiones* de cometa, tapir, papagayo, tucán, nutria gigante, un anciano tranquilo o un hombre *Tsunki*, muy seguramente gozarán de buenas amistades y estarán rodeados de personas francas; para vencer y matar a los enemigos, son las *visiones* de cometas, jaguares, gavilanes, cóndores, anacondas, monos nocturnos, las huanganas, las luciérnagas y el guerrero mítico *mayéi*.

Este repertorio, por supuesto, no es completo. Por otra parte, la anaconda o el jaguar, entre otros, pueden tener muchos significados y el sentido de la *visión* se revelará tomando en cuenta el contexto significativo de la *visión*, las palabras dichas al *visionario* por el espíritu, su búsqueda personal, entre otros factores, dando un método de interpretación adaptable a las circunstancias particulares del

buscador. A cada *visionario*, *Arutam* se le aparecerá con la apariencia y poder que este amerite recibir o que está buscando.

Trataré de explicar a continuación aquello que sé sobre la forma de aparición de *Arutam*, pero tomando en cuenta que se trata sólo de un ordenamiento explicativo, una construcción narrativa de un evento espiritual que escapa a las posibilidades lingüísticas, pues toca los límites del lenguaje, rozando lo innombrable. “El modo de presentarse de Arutam delante del shuar es de difícil explicación en palabras” (Petsein 1987: 83). Algunos dicen que cuando aparece el *Arutam*, se entra en un estado de trance, sin poder pensar en nada, “sin razonamiento sobre el presente” (Petsein 1987: 49). La aparición del espíritu será como una bola de fuego que iluminará al suplicante y lo hará emerger, “todo esbelto / todo perfumado”; en suma, transformado en una nueva persona (Descola 2005: 302). Cuando las invocaciones han tenido éxito, se percibe un viento lejano creciente que se abate sobre el claro. Algunas veces ese viento es tan fuerte que el *visionario* debe agarrarse de un árbol para no verse arrastrado. Entonces hace su aparición una figura que puede resultar aterradora. La persona no debe alejarse corriendo, sino enfrentar la *visión* con valor.

Cuando el *visionario* vence el temor, debe correr hacia la *visión* terrible y tocarla, ya sea con un bastón, con la mano o con el pie¹⁰⁵. “Para esto se necesita un gran valor, aquel que no lo tiene deja escapar a Arutam, y queda maldito, es decir encerrado en un marco de mala vida” (Petsein 1987: 81). Cuando el suplicante se acerca, esta primera manifestación se desvanece en una explosión. Descola y Harner (1979: 38) afirman que se trata de una explosión ensordecedora. Para Jimpikit, “la explosión no es como de dinamita, es una explosión suave” (1987: 135). Luego retorna la calma al lugar y un imponente anciano se materializa. Como me afirmó el mayor *Múun* y dirigente awajún, Santiago Manuin, “el Arutam adopta forma de anciano para que lo puedas comprender”.

Con la figura de un anciano y con lenguaje humano, *Arutam* pronunciará las palabras que transmitirán el poder al penitente: “*ame wainkiatá* (la vida es para ti, podrás gozarlo como tú quieras)... *ame nekatín atá* (entenderás todo lo dicho viviendo todo cuanto tú deseáis)” (Petsein 1987: 56). Estas afirmaciones son un

¹⁰⁵ “El visionario no debe perder la cabeza ante estos fenómenos terroríficos pues son señal de un posible contacto con arutam. Conservando su sangre fría, debe acercarse al animal o entidad en cuestión y tratar de tocarla, aunque no se pueda prever exactamente su reacción” (Surrallés 2010: 256).

mensaje, conocido como *chicham* en la lengua shuar, que anuncia el futuro del *visionario*. Al aparecer la *visión* del *Abuelo Espiritual*, se siente que alguien palpa el cuerpo del iniciado, para quitarle todo posible principio de mal biológico o maleficio en su vida. Cuentan que el *Arutam* suele presentarse con algún talismán para la fuerza y la buena suerte, pero sólo muy pocos han tenido el valor de arrebatárselo. Si alguien lo hiciera, se convertiría en un humano de poderes inimaginables. Según le contaron a Surrallés sus amigos candoshi, el encuentro finaliza cuando *Arutam* da una esfera de luz a su nieto *visionario*, que debe ser ingerida para que alcance su corazón:

Después el viejo le pide que ingiera una especie de bola de una textura linfática, similar a la de saliva, pero fosforescente y de color rojo, llamada también arutam. Para el practicante no es fácil tragar esta sustancia, pero es necesario hacer el esfuerzo para terminar bien el rito e incorporar efectivamente el poder que emana de arutam. Cuando esta flema luminosa está incorporada, se aloja dentro de su corazón. El visionario oye entonces la voz de la aparición, pero procedente, ahora, del interior de su corazón. Esta voz afirma que a partir de ese momento el guerrero posee un corazón como el del aparecido, es decir, como el del animal o la entidad aparecida al principio. La voz sigue diciendo que eso se ve en el fulgor resplandeciente de sus ojos. El visionario le responde que siente efectivamente que tiene un corazón igual al del animal por el poder de su latido. De hecho, esta sustancia parece cambiar el corazón del visionario en un órgano igual al del animal o de la entidad aparecida (Surrallés 2009: 258).

La esfera de luz es una sustancia segregada por el corazón mismo de *Arutam*. Es una fuerza que viene de afuera, pero que alcanza también la más profunda interioridad del *visionario*. “Es el equilibrio vital en su totalidad lo que se ve afectado por el ciclo de las experiencias visionarias y es de suponer, por tanto, que arutam se incorpora de un modo o de otro a los que ha encontrado” (Descola 2005: 303). Se podría decir que esa *flema* preña el corazón del *visionario* con los *pensamientos* de *Arutam*. Su corazón se transforma en un corazón de *Arutam*. Quien ha recibido la *visión* y el poder puede hablar con la voz del espíritu, moverse sobre los mundos sensibles con esa fuerza sobrehumana.

Arutam puede dar la fuerza para asesinar a los enemigos. Aquel que ha recibido la *visión* de *Arutam* en la forma de un gran animal depredador, obtendrá la fuerza y habilidades de este animal; “entonces el shuar tiene la seguridad de que su

enemigo ya está vencido” (Petsein 1987: 58). Cuenta un relato awajún que un hombre había sufrido la muerte violenta de tres hijas y un hijo: alguien les había robado la cabeza. El hombre quería descubrir al asesino y vengarse, pero ninguno de los *visionarios* del lugar conseguía revelar su identidad. Él mismo, entonces, emprendió un *waymamu*, buscando la manifestación de *Arutam* para hallar al culpable de esos asesinatos e incorporar la fuerza para llevar a cabo su venganza:

El aguaruna deseoso de vengar la muerte de sus hijos, se hizo preparar una infusión fuerte de natém, ayahuasca bien cargada. La tomó de un trago y se marchó al *ayamte*¹⁰⁶, tambito en un cerro apartado y lejano, para tener buenos sueños. Se dietaba. No comía apenas nada. Casi moría de debilidad. Se sentía volar. Veía cosas maravillosas. Notaba una fuerza interior irresistible que le empujaba a matar al enemigo. No tenía miedo a nadie.

Estando bajo el efecto del natém, de repente se le presentó Ajutam, que claramente le hablaba así:

-Yo te diré quién mata a tus hijos. Yo te avisaré quién extermina a los aguarunas. Te hablaré lo que debes hacer para matarlo y acabar con este terrible mal. Escúchame... (Jordana Laguna 1974: 61-62).

No se consigue *Arutam* sin haber realizado los sacrificios pertinentes. Las duras abstinencias debilitan el cuerpo biológico de quien las practica. “El dietador camina sin tocar el suelo”, dice el *maestro* Senen Pani. En el relato citado, el *visionario* “se sentía volar”. A pesar de su debilidad, “notaba una fuerza interior irresistible que le empujaba a matar”. *Arutam* le indica entonces quién asesinó a sus hijos y las técnicas que debe emplear para matarlo.

Se ve que la asistencia de *Arutam* asegura la victoria contra los enemigos. “*Arutam* opera, en efecto, como un estimulante de la valentía que el joven puede manifestar en los combates; no obstante, la influencia de *Arutam* se disipa en el momento en que mata a un enemigo” (Descola 2005: 298). Se supone que cada vez que se mata a otro ser humano, la fuerza para la guerra abandona al asesino. El guerrero se vuelve entonces demasiado vulnerable frente a los ánimos de venganza del espectro de su víctima, el *emesak*. Entonces, volver a buscar una *visión* del *Arutam* es necesario para sobrevivir a los posibles ataques espirituales de las víctimas y acrecentar nuevamente las fuerzas. Todos los que han participado de una expedición guerrera, se encuentran en ese desamparo espiritual y deben ir en busca

¹⁰⁶ “Ayamte: Lugar de descanso (del verbo *ayamtasan* = descansar). Es un pequeño tambo construido con hojas de palmera en un lugar muy apartado a donde acude el aguaruna después de haber ingerido el Natém (ayahuasca) con el fin de soñar, reflexionar, tomar determinaciones importantes, etc., según lo comunique, sugiera o mande Ajutam” (Jordana Laguna 1974: 61).

de la *visión*. De ahí los ayunos, abstinencias, aislamientos e ingestión de *plantas sagradas* que solían darse entre quienes habían asesinado a los enemigos.

Cuando un guerrero ha recibido de *Arutam* la fuerza para matar, el deseo mismo de poner a prueba este poder mueve al guerrero al enfrentamiento. “El poseedor de un alma *arutam* es a su vez poseído por un deseo de matar tan imperioso que participa en la primera expedición guerrera que organicen sus parientes” (Surrallés 2009: 253). La misma fuerza espiritual reclama la sangre de los enemigos. Recibir este poder de *Arutam* para la guerra es descrito por algunos como una fuerza peligrosa, no del todo deseable, pues transforma a quien lo posee en una persona iracunda y expuesta al ataque de los enemigos que, debido a su ánimo violento, se ha ganado:

Si el mayor hubiera encontrado la fuerza para matar a alguien ya no hubiera existido hoy porque antes al que mataba siempre le perseguían los familiares del muerto para desquitarse; le mataban a la misma persona que ha matado a alguno de sus parientes, por eso, los que habían recibido el poder para matar no vivían tranquilos, andaban de un lugar a otro. *Arutam* no los protegía después, su fuerza había sido ya usada. Así hubiera sucedido si el mayor recibía la fuerza para matar (Chinkim’ 1987: 23).

Según los pensadores indígenas con los que he trabajado, el *Arutam* debía garantizar, principalmente, una vida larga, serena y satisfecha. Pero en una cultura de guerreros orgullosos de su condición, resulta natural que la búsqueda de poder también estuviera destinada a la guerra. Era necesario conseguir un poder espiritual para poder asesinar. El guerreo no acepta dudas. Mover el arma contra un enemigo exige una suerte de entusiasmo violento.

Así como un *Arutam* para la guerra se presenta al suplicante humano bajo la forma de un gran depredador, quien ha incorporado este tipo de *Arutam* es él mismo un humano-jaguar. Tiene la fuerza del jaguar y también su sed de sangre. Pero como ya se ha señalado, esa ira, que es vista como positiva a la hora de restablecer el equilibrio mediante la venganza, sería terrible si se volcara contra la propia comunidad. De ahí el temor respetuoso que engendra la fuerza espiritual destinada a la guerra. “Este tipo de *Arutam* es considerado con el nombre de *Amuant*, que quiere decir que no perdona, que acaba con todo, que hace desaparecer la vida humana” (Jimpikit 1987: 136).

Un shuar que ha adquirido *yajaúch Arutam* puede morir en temprana edad como también puede matar a los demás shuar, e inclusive a sus propios

hijos, porque no soporta la tremenda ira que siente en su corazón. Un shuar que vio yajaúch Arutam se vuelve, o se convierte en un cazador de sus hermanos, en lugar de cazar a los animales para su subsistencia. Allí es cuando se dice que Arutam malo destruye la vida de las personas (Jimpikit 1987: 135).

Jimpikit afirma que no toda búsqueda de *Arutam* está destinada a la guerra, ni sería ésta su principal función, sino que hay un tipo de poder espiritual llamado *Yajaúch Arutam* que se busca en momentos propicios con el exclusivo fin de vengarse de la muerte de un pariente (1987: 135)¹⁰⁷. A pesar de su ánimo guerrero, no parece que los jíbaros fueran o sean asesinos que tomen a la ligera el matar. Un hombre que ha incorporado el *Arutam* de guerra, estaría poseído por el ánimo violento. Tendría una predisposición a pegar a su mujer o a sus hijos, conductas que no son aconsejadas por los mayores *Múun*. Según me relató Etsa Tsajuput, cuando un mayor *Múun* ve a uno de sus hijos discutiendo innecesariamente con su mujer¹⁰⁸ o reaccionando autoritariamente frente a sus hijos pequeños, lo manda a dormir a un refugio *ayamtai* para que reflexione y retome la calma. Los lazos comunitarios demandan ser cuidados de forma permanente.

La comunidad desea que la manifestación de la fuerza *Arutam* dé al *visionario* dominio sobre sí y conciencia de su valor para sostener la vida propia y beneficiar a los parientes. La potencia de *Arutam* se manifiesta en cada uno de los actos de quienes han incorporado su fuerza. Cuando regresa a la comunidad, quien ha tenido la *visión* es reconocido por los demás como *Waymaku*. El *Waymaku* no debe alardear de sus nuevos poderes, ni comentar los augurios recibidos. Sus parientes se darán cuenta de su fuerza al ver los cambios en su forma de vida, su nueva seguridad y manera de andar. “Por medio de una actitud determinada, una forma de hablar franca y fuerte, una mirada más penetrante, una seguridad acrecentada de su valor, el guerrero hace patente la conversión que ha experimentado” (Surrallés 2009: 260). *Arutam* provoca transformaciones profundas

¹⁰⁷ “La estrecha relación entre las visiones y los conflictos armados (*mesét*) ha dado a muchos autores la impresión de que las visiones son significativas principalmente en cuanto se refieren a la guerra... Según mis investigaciones, se trata de una faceta de una compleja teoría de las personas, cuyas implicancias sociales van mucho más allá de los conflictos armados” (Mader 1999: 159).

¹⁰⁸ Elke Mader ha recogido un testimonio en el que un niño es reprendido por su padre tras haber quemado con un leño a su hermana. El padre le dijo al muchacho: “Cuando seas grande y estés casado, harás lo mismo con tu mujer, serás un mal esposo” (155). Se supone que el hombre fuerte, con poder, tiene control sobre sí mismo y trata bien a su mujer. Los casos de violencia doméstica serían entonces cometidos por personas poco seguras de sí mismas, violentadas, sin capacidad de control, machistas, perturbadas mentalmente, tal como sucede en occidente.

en el iniciado, las que se manifiestan incluso en el brillo que emana de los ojos del *Waymaku*. El iniciado será un buen soñador de oráculos fidedignos, anticipando tanto peligros potenciales como posibilidades de éxito. Su sabiduría será respetada por los demás y los jóvenes se le acercarán en búsqueda de consejo.

Existe un grado de desarrollo espiritual superior al *Waymaku*, poco comentado por la literatura especializada: se trata de la categoría de *Bikut*. Quien primero me habló de él fue Tsajuput, pero luego encontré referencias en tres narraciones recogidas en el libro *Duik Múun* (Chumap 1979, tomo I: 297-311). El *Bikut* “ha alcanzado el grado superior del conocimiento. Es una categoría superior a la del Wáimako y exige un uso frecuente del toé. Son muy pocos los aguaruna que intentan llegar a ser Bíkut” (297). El *Bikut* experimenta una transformación que puede ser peligrosa para quienes lo rodean; no razona apropiadamente hasta un tiempo después de haber experimentado sus cambios (303). “Yo en Bíkut me he transformado – decía, dicen. / Entonces, cuando se sentó, estaba intranquilo, dicen. Quería matar a la gente. (Estaba) medio loco, dicen” (297). El *Bikut* tiene una fuerza implacable y nadie podrá vencerlo en combate. Pero tal vez su característica más saltante sea de índole moral y psíquica. Sabe todos los actos de sus parientes. “Ciertamente yo veo todo; todo lo veo” (303). Conoce las transgresiones que han cometido quienes lo rodean y los recrimina como si se tratara de niños.

Los antiguos han establecido pasos rituales que deben ser seguidos para no poner en riesgo el propio equilibrio interno del *visionario*, ni el bienestar de los parientes. La reinserción de un *Waymaku* a la vida social es paulatina. Cuando se regresa de una búsqueda de *visión*, no se puede fumar tabaco ni tomarlo. “Esta es la norma que los mayores enseñan para que Arutam no muestre alguna desgracia para la familia y para que no presente visiones malas en el sueño” (Chinkim’ 1987: 18). Tampoco se puede comer carne, pues si se la come, se retira la fuerza recibida. Queda prohibido así mismo dormir en la casa; hay que hacerlo en un pequeño refugio construido en la orilla del río. “En la casa no se duerme después de haber llegado de la cascada porque Arutam siempre viene de nuevo y si es que nos encuentra en la casa deja visiones malas (mal sueño), incluso puede dejar maldiciones a la familia y puede haber muertes” (Chinkim’ 1987: 18).

El suplicante que ha recibido la *visión* de *Arutam* debe someterse, por un ciclo completo de la luna, a una *dieta* blanda con alimentos que se consideran desprovistos de sangre. Por cinco meses más, sólo podrá alimentarse con pequeños

mamíferos, no debe cazar ni realizar esfuerzos físicos, e incluso las relaciones sexuales le están prohibidas. Se comporta como un convaleciente. La presencia de *Arutam* tiene que acostumbrarse a su nueva residencia¹⁰⁹. La *dieta* procura sellar la presencia de *Arutam* en el cuerpo biológico y espiritual del *visionario*.

Aunque los casos parecen menos frecuentes en la actualidad, algunas mujeres también buscan a *Arutam*. Las *visiones* se presentan ante ellas con formas animales cuyo simbolismo se asocia a las prácticas propias de su género: “la rata *yanlaya* por ejemplo, muy prolífica y que augura una descendencia numerosa y facilidad para el parto, o a la zarigüeya *xopzi*, supuestamente inmortal pues no pierde nunca sus dientes y anuncia, por lo tanto, una gran longevidad y una vejez digna mascando mandioca para hacer *masato*” (Surrallés, 2009: 261). Estas *visiones* les donan poderes para “una perfecta realización en los dominios que conciernen a la competencia femenina” (Descola 2005: 299). También las mujeres que buscan a *Arutam* lo hacen para conseguir una vida serena, fértil y longeva.

El hecho de llegar a la vejez mascando yuca para fermentar el *masato* es una promesa de *buen vivir*. “La elaboración de la chicha se relaciona profundamente con el significado de la felicidad (*pender pujhus*)” (Juncosa 2005: 136). La mujer que tiene una gran descendencia ha recibido ayuda espiritual, la cual le ha permitido tener la resistencia biológica para sobrevivir a numerosos partos y que sus hijos nazcan con salud. Una mujer no podría engendrar una larga parentela si no tuviera *pensamientos* fuertes, si su corazón no latiera apropiadamente.

Las mujeres que incorporan la fuerza *Arutam* suelen ser muy respetadas en sus comunidades. Quien tiene una nutrida descendencia consigue una importancia política, pues sus hijos e hijas, al crecer, se unirán a otros hombres y mujeres, estableciendo una red de de alianzas y parentesco que será respetada por otros. Cuando una *visión* promete a una mujer mascar yuca en la ancianidad, esto se refiere a que preparará grandes cantidades de *masato*, incluso al ser vieja. La imagen da cuenta de que recibirá en su casa a muchos visitantes que le manifestarán lealtad a la familia. Las mujeres con larga descendencia tienen el

¹⁰⁹ “Una vez en casa, los participantes [de una búsqueda ritual de *Arutam*] deberán reintegrarse a la vida cotidiana paulatinamente. Este proceso tiene que ver con la idea de que la nueva fuerza obtenida mediante las visiones (*arútam*) primero debe afianzarse en el cuerpo y en la persona” (Mader 1999: 191).

poder de participar en las decisiones políticas y guerreras de la familia, pudiendo hablar en público con contundencia, con seguridad. Su corazón también ha sido transformado por la *visión* en un corazón de mujer-*Arutam*.

Normalmente, estas mujeres poderosas suelen ser las esposas (las esposas principales, en caso de familias polígamas) de hombres a su vez poderosos y respetados en su región. Tal lo afirmó un poderoso hombre, Alejandro Tsakimp, de la región de Utunkus, a Elke Mader en 1991: “Cuando me caso, puedo llevar una buena vida con mi mujer. Ella no es ociosa ni descuidada en sus tareas. Por eso es importante que beba maikiúa, y que también lo haga ella, pues no quiero que muera, que alguien mate a mi esposa por envidia. Por eso pedimos fuerza... para mí es mejor si mi mujer es muy fuerte; ella debe endurecer sus huesos para no enfermar, por eso me he casado con una mujer fuerte” (1999: 177). Es ideal que ambos miembros de la pareja hayan incorporado la fuerza *Arutam*. Sin embargo, de no ser este el caso, algunas opiniones sostienen que una mujer que ha incorporado el poder espiritual puede garantizar el *buen vivir* de su familia, de la misma manera en que, en muchos casos, se considera suficiente que el hombre incorpore la fuerza *Arutam* para dar protección a su familia. Elke Mader ha recogido, en el poblado de Sucúa, en el año de 1994, el testimonio de María Jamach Utitaj, que es bastante revelador en este sentido:

Una mujer que tuvo una visión (waimiakma), lleva una vida afortunada gracias a la fuerza de esta visión. Cría con afán muchos pollos, cerdos, perros; se preocupa de su huerto y ama a su esposo. Vive siempre con felicidad junto a su familia. Cuando un hombre desposa a una mujer que ha recibido la fuerza mediante una visión, ambos tienen una vida buena y afortunada gracias al poder de ella, aunque el esposo en sí no tenga el poder de la visión (Mader 1999: 115).

La mujer recibe la fuerza espiritual para poder cumplir de forma óptima con las prácticas propias de su género. Al comparar el *Arutam* femenino con el masculino, Surrallés afirma que “la intensidad del poder que recibe una mujer en una experiencia de este tipo no es comparable a la que debe incorporar el guerrero que se codea con la muerte”; asegura también que la substancia incorporada es menos luminosa, “casi imperceptible”, y que los animales con los que se manifiesta *Arutam* a las mujeres son “menos majestuosos” (2009: 261). Sin embargo, la simbología de la rata y el cuy es de principal importancia para las mujeres. Por ejemplo, las narraciones de los awajún dicen que fue precisamente *Katip*, la rata,

quien enseñó a las mujeres a parir por cuenta propia (Chumap 1979, tomo I: 361-375). Tener una visión de *Katip* es un muy buen augurio, pues garantiza que la mujer podrá parir sin morir. Así mismo, quien tenga la *visión* de *Utu*, el cuy, tendrá hijos fuertes como los pequeños cuyes, que pronto pueden valerse por sí mismos. Además, una narración awajún señala que es posible para una mujer conseguir la fuerza de un *Arutam* de guerra: el relato da cuenta de una mujer que se convierte en *Waymaku* y que asesina a un jaguar¹¹⁰.

El *Arutam* masculino y el femenino buscan complementarse. “Las visiones (kara o waimiakma) son de gran importancia para la vida de hombres y mujeres. A menudo están encuadrados en contextos complementarios, que guardan relación con los roles sexuales y la división de tareas en esta sociedad” (Mader 1999: 115). Es innegable que son menos las mujeres embarcadas en procesos de incorporación de *Arutam* en comparación a los hombres; según opinaba Tsajupt, esta tendencia podría deberse a transformaciones culturales más o menos recientes. Las búsquedas femeninas de *Arutam* no pueden ser menospreciadas por los investigadores de la cultura en base a percepciones falocéntricas. El *buen vivir* requiere que ambos sexos incorporen la fuerza espiritual, de tal manera que ninguno pueda creerse autosuficiente y pretenda prescindir del otro.

A partir del proceso de colonización occidental, muchas de las prácticas de las naciones jíbaras (y amazónicas en general) han sido interpretadas desde lógicas externas. Esto ha sido denunciado, como veremos líneas abajo, por los pensadores de las propias naciones amazónicas. Ahora que muchos indígenas dominan la lectura alfabética, las afirmaciones de los investigadores pueden ser contradichas por los mismos grupos sobre los cuales se ha realizado un trabajo etnográfico; los miembros de las comunidades son, y serán cada vez más, los nuevos censores de las investigaciones. Ellos se sienten ofendidos cuando sus prácticas se interpretan desde puntos de partida que consideran inadecuados. Petsein cree que estas interpretaciones denigran a los jíbaros; le parecen parte de un proyecto imperial para eliminarlos culturalmente.

¹¹⁰ “En algunos casos también las mujeres tenían visiones de guerra: estas visiones constituyen excepciones, pero son reconocidas a nivel social. Pueden dar a las mujeres la fuerza para participar en conflictos armados... Las mujeres que han tenido visiones de guerra participan ocasionalmente en incursiones guerreras, en las cuales su función es casi siempre la de engañar (anankratin); algunos hombres, sin embargo, afirman que sólo un guerrero experimentado y triunfador llevará a su mujer consigo en estos casos” (Mader 1999: 182).

No hay por tanto derecho a que minimicen nuestro mundo, ni a que deterioren nuestros valores. Arutam a despecho de todo lo que puedan maltratarlo quienes no lo entienden, sigue siendo el que es. Arutam va más allá de todo lo que pueden decir de él, quienes intentan abarcarlo o reducirlo al folklore. Arutam sigue viviendo en el alma shuar en su casa, las cascadas y seguirá transmitiendo su poder y fuerza a los hijos que se lo pidan; y esto a pesar de las intenciones de aquellos que parecen que quieren destruirnos, destruyendo en primer lugar la realidad de Arutam o haciéndonos dudar de él con sus interpretaciones fáciles (Petsein 1987: 54).

Los grupos jíbaros resistieron fuertemente, desde épocas coloniales, la entrada occidental a su territorio, la cual fue inestable hasta el siglo XX. La resistencia, finalmente, cedió terrenos a los nuevos colonos, que ocuparon territorios y se vincularon poco a poco a los grupos locales. Los jíbaros sintieron la necesidad de adquirir herramientas de metal, medicamentos y educación, para poder luchar por sus derechos. Las iglesias se constituyeron como intermediarios entre los colonos y los indígenas. Los jíbaros se encontraron así atados a una existencia sedentaria. La imposibilidad de escapar a esta vida sedentaria ha ido en aumento, en especial con la recientemente adquirida crianza ganadera. No se trata de meros cambios de organización social, política y económica. Estas adopciones de modos de producción occidentales, han causado hondas transformaciones en el centro mismo de la espiritualidad jíbara.

El motivo fuerte para que los mayores ya no lleven a sus hijos a la chorrera es el siguiente: la invasión al pueblo shuar por el grupo occidental, la gente de este grupo empezaron a radicarse en el territorio shuar. Cabe señalar que los shuar no quisieron que se ocupen sus territorios, por eso se enfrentaron con los occidentales para defender su territorio. Pero aun así los blancos alcanzaron a ocupar el territorio shuar y a relacionarse con estos. Una vez que se relacionan con los colonos, los shuar tienden a asimilar los tipos de trabajo de ellos que es producir más y obtener ganancias, luego el shuar también se preocupa más de la economía. Por preocuparse más por el dinero se pierde la costumbre de buscar a Arutam, además, los hijos también se alejan de la familia para ir a buscar trabajos y obtener el dinero. En la casa queda sólo el padre de familia (Chinkim' 1987: 31).

Al interior de muchas naciones de la Amazonía occidental, se suele afirmar que si no se quiere que los hijos vivan en miseria y sin derechos, es necesario que aprendan las costumbres de los mestizos. Muchos jóvenes parten de sus centros poblados de origen para obtener educación. Otros se van a trabajar para patrones colonos. Lejos de la familia, no se llevan a cabo las prácticas rituales que constituían el corazón de la *educación ancestral*. Como ya se ha dicho, las *visiones*

son requisitos ineludibles para desarrollar a cabalidad el potencial propio y una vida equilibrada. Los antiguos sostenían que “el niño debe encontrar el *arutam* e integrar esta fuerza en su propia persona... sólo de niños que han tenido visiones, saldrán adultos que puedan gobernar su propia vida” (Mader 1999: 171). Aquellos jíbaros que aún mantienen las enseñanzas de los antiguos, advierten sobre el peligro que significa el dejar de lado los procesos de *educación ancestral*:

Si por algún motivo llegáramos a olvidar que nos protege Arutam, nosotros seremos exterminados por otros grupos, y si nosotros no tenemos la costumbre de ir a la chorrera y no le damos importancia a ver y prever el futuro de nuestros hijos y nietos. ¿Qué será de esas nuevas generaciones que no han sido preparadas para su seguridad ni su futuro?

Por eso sugiero que no nos vayamos olvidando de Arutam que es nuestro ser superior y que nos ayudará en las situaciones difíciles que encontremos; pero siempre que nosotros también lo busquemos y pidamos su ayuda (Chinkim' 1987: 33).

Una angustia embarga al autor: ¿qué futuro tendrán aquellos que no han obtenido de *Arutam* la fuerza necesaria para tener y preservar una familia, hablar con claridad, criar a sus hijos, verlos crecer, protegerlos y llegar a la serenidad senil? Si para vivir una *vida digna* la fuerza de *Arutam* es indispensable, quienes no la buscan viven una existencia *ilegítima*, precaria. “La fuerza espiritual del pueblo Shuar es Arutam. Esta fuerza es la que le permite vivir, y hacer su historia como individuo y como pueblo” (Chinkim' 1987: 8). Dadas las circunstancias de vida actuales, buscar el *Arutam* demanda una enérgica conciencia del valor de la cultura propia y rechazar aquellas fuerzas que menosprecian las creencias de los mayores *Múun*. ¿Están los miembros de las jóvenes generaciones dispuestos a conservar su herencia? Realizar los sacrificios necesarios para tener una visión de *Arutam* es apreciar la vida que tuvieron los antiguos, ver en ella una esperanza para el futuro y vivir el presente según sus enseñanzas. *Arutam* parece necesario para preservar el equilibrio interno de las comunidades y poder adaptarse a las transformaciones culturales, causadas por los procesos de *modernización*, sin menospreciar la herencia de los antiguos.

2.4 Entre jaguares y anacondas

“Yo soy como el tigre, yo soy como el tigre
tayúa, tayúa, rugiendo me aproximo”
(Guallart 1989: 250).

Los yaneshas relatan que en los tiempos *ancestrales* los animales eran humanos que usaban *túnicas* decoradas. Estas *túnicas* se les pegaron al cuerpo y ya no pudieron extraérselas. “Así, se dice que las placas del armadillo, las manchas del jaguar y la negrura del paujil derivan de los diseños y colores de sus túnicas míticas” (Santos Granero 2007: 188). Los *maestros* yaneshas afirman que, durante su iniciación, adquieren una suerte de alma *visionaria* a la que llaman *chañapchenaya*, que tiene la potestad de transformarse en los *animales auxiliares* con los que se ha establecido una relación: los preferidos son jaguares, anacondas y colibríes (Santos Granero 2007: 198). Cuando un *maestro* yanasha adopta la apariencia de un jaguar, se dirá que ha tomado la *cushma*, la túnica, de ese poderoso y respetado felino, para así llevar a cabo tareas casi imposibles para el resto de seres humanos.

Los wari, en el actual territorio amazónico del Brasil, aseguran que todos los seres portadores de espíritu *jam* tienen también su propia pintura ritual de achiote. “La pintura de achiote protege y da forma y apariencia propia a cada animal con jam” (Belaunde 2005: 103). Los animales animados por fuertes principios espirituales son llamados *jami karawa*. Los *visionarios* entran en relación con los *Dueños* de estos animales, quienes les otorgan el achiote de la especie que regentan. Quien se pinta con el achiote de una determinada especie, puede adoptar su apariencia. Si alguien que no tiene un entrenamiento iniciático realizara esta transformación, es posible que se pierda y no pueda volver a ser humano. La intensidad de la experiencia lo enajenaría. En cambio, cuando un *maestro visionario* realiza esta operación, la fortaleza de sus *pensamientos* le permite tener dominio sobre los efectos y evita enajenarse.

La capacidad de un iniciado para transformarse en animal da muestra de gran poder. “A los ojos de la gente este poder hace de los shamanes mortales extraordinarios que han podido vencer parcialmente las limitaciones de la mortalidad” (Santos Granero 1994: 158). Se espera que un *maestro visionario* esté

en posesión de sus potestades, conservando un equilibrio interno que no le permitía ser arrastrado por ciclos incontrolables de transformaciones, de tal manera que los demás lleguen a temerle. Tal fue el caso del viejo *Manaromuëya*, personaje de un relato huni kuin. *Manaromuëya* era un anciano que podía convertirse en cualquier animal. Su problema era que no siempre realizaba estas transformaciones de forma voluntaria, sino que cuando se echaba a dormir podían acontecerle sin haberlo deseado. Algunas veces, amanecía convertido en un gran depredador, causando el pánico de todo el poblado. Incluso su hija menor y sus nietos le temían. Cuando se convertía de manera involuntaria, sólo la voz de su hija mayor lo calmaba:

Toda vez que un incidente de este tipo ocurría, su hija mayor, con dulces palabras tranquilizaba a la fiera y la llamaba a su forma humana. Una vez vuelto a la normalidad, ella le hacía suaves reproches:

- Deberías tener cuidado papá, le decía ella. Asustas a los pequeños.
- Pero si no he hecho nada, respondía él. Sólo me dormí en la sombra para despertarme más tarde.

En resumen, no tenía malas intenciones, pero era bastante molesto para los demás soportar sus peculiaridades. Sin embargo, las metamorfosis a voluntad de Manarómuëya tenían también su lado bueno. Así, cuando veía que a su hija le faltaba carne le decía:

- Prepara tus ollas. Mañana comerás carne.

Y esa misma noche, cuando todos se recogían a dormir, el anciano brujo ganaba el bosque. Se transformaba primero en búho para descubrir los lugares donde dormían las aves: perdices, pajarillos, pavas de todas clases. Habiendo tomado nota de estos sitios, se transformaba en seguida en tigrillo para cazar presas pequeñas. Después, en jaguar, para las grandes presas. Todo lo que así mataba, lo juntaba en un solo montón. Por fin, hacia el final de la noche, se volvía águila y se iba a masacrar, mientras dormían, a las presas emplumadas cuyas guaridas había descubierto cuando estaba de búho. Al clarear el día, reaparecía en el pueblo con las manos vacías o trayendo una pequeña presa como muestra. Señalaba el lugar donde había dejado su botín, y se instalaba, sin esperar más, en la hamaca. Dormía todo el día, como una verdadera fiera.

En verdad, era un extraño viejito el buen hombre, y muy útil como cazador. Pero los fastidios comenzaban apenas despertaba. Algunas veces se levantaba con el pie derecho y todo salía bien. Pero otras, ¡qué se iba a hacer!, se despertaba metamorfoseado y siempre bajo aspecto aterrador: tomaba forma de culebra, de un tigre o de un feroz perro salvaje. Y siempre, sembrando pánico alrededor suyo. Ni las dulces reprimendas de su hija bien amada podían remediar el asunto. Su intervención lo hacía recobrar instantáneamente su forma humana. Pero nada podía impedir que saliera de sus sueños bajo forma animal; él mismo no podía evitarlo. Sus transformaciones esas veces eran involuntarias.

Sin embargo, a pesar de estas rarezas, era todo lo contrario de mezquino. El mitayo que traía de sus escapadas nocturnas, pues bien, ¡la distribuía entre todos, de lo abundante que era! Y cuando otros hombres habían ubicado a un mono, pero que era imposible flecharlo por estar bien emboscado, Manarómuëya no vacilaba en ir a darles una mano. Era todo un espectáculo entonces. Llegado al pie del árbol donde estaba escondido

el mono, se transformaba nuevamente en águila. Volaba, sacaba al mono de su escondite y lo arrojaba al suelo. Era muy útil. Y cuando él adquiría voluntariamente forma animal, le era fácil recobrar la apariencia humana sin ayuda de su hija.

Sin embargo, el brujo y sus transformaciones daban mala espina a mucha gente que habían acumulado contra él rencores y envidias (D'Ans 1975: 236-237).

El anciano encarna las virtudes de un gran cazador. Gracias su capacidad para adoptar las *cushmas* de distintos animales, consigue las presas que otros cazadores no pueden. Además, tiene el requisito mayor para ser considerado un gran cazador: es generoso y reparte su *mitayo* con sus parientes. Sin embargo, muchos han acumulado rencores contra él, pues asusta a las personas. Aquellas mismas habilidades que lo convierten en un cazador admirado, lo vuelven un peligro para sus paisanos, al no saber ejercer un dominio sobre sus potestades.

El anciano retoma su condición humana cuando escucha las palabras cariñosas que le dirige su hija amada. El afecto le recuerda los vínculos con sus parientes y eso lo libera de la enajenación. La hija mayor se acerca a él reconociendo, gracias al amor, que bajo el aspecto animal se halla el espíritu de su padre. Sus palabras dulces vinculan ambos corazones. Aquello que permite a un *maestro* poderoso adoptar en la ropa de un animal sin perder su condición humana es el recuerdo de sus parientes. Olvidar su afecto, es olvidar la propia condición humana y volverse un depredador de la comunidad. Un poder empleado de manera autoritaria o excesiva, sin la guía del afecto, puede desequilibrar las relaciones y pone la vida en riesgo.

Vestidos con las *cushmas* de los animales, los *visionarios* pueden penetrar en el monte o en los ríos con la potencia física de sus especies *auxiliares*. Además, la *cushma* de un animal es una barrera protectora que envuelve como un escudo al *visionario*. “El animal es un conductor de influjos –ayudado para ello por su facultad de transportar consigo una penumbra protectora-, al mismo tiempo que vehículo a través del cual el alma del chamán puede encarnar temporalmente para ir a espiar lejos” (Descola 2005: 318). Una de las principales motivaciones que tiene un *maestro visionario* para convertirse en animal es apropiarse de las

fuerzas y habilidades de una determinada especie para realizar una proeza para la cual sus condiciones biológicas humanas son insuficientes.

Estas transformaciones deberían estar destinadas a proteger a los suyos o a devolver la salud a sus pacientes. Pero no toda adopción de la apariencia de un animal persigue fines altruistas. Hay quienes utilizan estos poderes para realizar ataques de venganza. Tal es el caso del *maestro* Fernando Payaguaje, quien relata como se transformó en jaguar para defender a sus compañeros de un inminente ataque de *brujería* que pretendían realizar unos enemigos que se habían convertido, ellos mismos, en jaguares:

Salí con mi cuñado y otros familiares a trabajar en esa trocha; íbamos cruzando esteros y cuando se hizo tarde les dije:

-Me quedo aquí para hacer una casita; esto es un trabajo para días, será mejor hacer un refugio.

Quedaron conmigo mi cuñado y otro familiar, al poco tendimos las hamacas. Era ya tarde, como las cinco y media; aún el sol asomaba sobre los árboles cuando sentí que llegaban los tigres para devorar a uno de los que allí estaban; se llamaba Oqué. Era también un curaca, pero tenía ya al tigre muy cerca, a punto de agarrarlo.

- Oiga, - dijo de pronto- está anocheciendo mal y siento algo extraño. ¿Su carabina está cargada?

-No, está vacía; además es de chimenea.

Salté de la hamaca y me alejé unos veinte metros por la trocha. De pronto los tigres se asomaron, uno de ellos era la mujer de un curaca ya fallecido.

- Venimos para devorar a ese hombre porque cuando se embriaga con chicha, nos golpea; lo comeremos. Mi marido nos envió aquí.

- No, no le harán daño - les dije.

- Entonces, ¿dónde hay otras personas?

- Algunos se adelantaron.

- Iremos a devorarlos.

- No les podrán hacer daño, pero pueden ir.

Entonces siguieron a los familiares que se habían adelantado, eran al menos diez los tigres que les persiguieron. Con todo, no pudieron lastimarles porque yo así se lo había ordenado. Aquella gente se asustó y subieron al techo de una choza para disparar desde allí sus escopetas. Los tigres no mostraron ningún miedo. A todo esto, como yo podía ver todo y oír los rugidos, los iba siguiendo tendido en mi hamaca. A media noche salí convertido en tigre y fui a espantar a esos animales; después se hizo silencio, la gente bajó del techo y se acostaron en sus hamacas. A mí ni me vieron. Al día siguiente, al alcanzarles nos comentaban:

-Esta noche había tigres por ahí, saltaban sobre ese puente y daban vueltas; sin embargo, ahora no quedan pisadas ni rastro alguno (Payaguaje 1994: 42-43).

El curaca Oqué siente que la noche está trayendo peligros. Parece percibir presencias negativas, cobrando vida con la oscuridad, que empiezan a cercarlo.

También el *maestro* Fernando ha podido anticipar estas presencias e incluso conocer sus intenciones: son jaguares que buscan devorar a alguien. La intuición, entonces, es compartida, señalando que sus percepciones no son mero producto de un ataque de paranoia individual. El *maestro* se interna en la selva; en medio del monte encuentra a los humanos-jaguares, con los que conversa. Los animales, a pesar de su sed de sangre, no pueden atacar a los humanos esa noche, ya que el *maestro* les ordena que no lo hagan. Esto hace suponer que alguna vez, durante su iniciación, el *maestro* Payaguaje tuvo que enfrentarse a jaguares; y los felinos, debido a los fuertes *pensamientos* del *maestro*, deben obedecer sus órdenes.

Más adelante en el relato, el *maestro* afirma que pudo seguir el rugido de los jaguares tendido en su hamaca. Mientras su cuerpo de materia densa quedó en el refugio, su espíritu salió para cerciorarse de que los enemigos no asesinen. El grupo de personas que se había alejado del *maestro*, pudo sentir la presencia de los jaguares y escuchar sus rugidos. Subieron al techo de una casa y se vieron rodeados por ellos. Puesto que se trataba de jaguares-humanos, éstos no temían a los disparos de la escopeta, ni dejaban huellas de su desplazamiento.

Un relato huni kuin cuenta de *Hoshinkapa*, un poderoso *visionario* que se transformó en murciélago para cometer una venganza. Cuando *Hoshinkapa* salía de su casa a la montaña para *mitayar*, su mujer lo engañaba con otro. Bastaba que el cazador franqueara la puerta, para que el amante entrara, ante la mirada cómplice de su suegra, cuñadas y toda la familia. *Hoshinkapa* ignoraba todo esto, “aún adivino como era – y sin duda porque es típico de los hombres no adivinar tales cosas” (D’Ans 1975: 182). Habiendo emprendido una expedición de cacería, una noche sintió muchos deseos de ver cómo estaban sus familiares. Se convirtió en murciélago y fue a visitar a los suyos. Cuando descubrió que era engañado, “se removió la bilis de *Hoshinkapa*. Decidió vengarse”. (D’Ans 1975: 183).

El amante trataba de espantar al murciélago dando de manotazos, pero el animal fue más rápido y lo atacó: “de repente se zambulló y de un solo mordisco, cercenó el pene del hombre y se lo llevó” (D’Ans 1975: 183). Ese hombre había pensado con los genitales cuando decidió meterse con la mujer del poderoso *Hoshinkapa*. El deseo sexual fue más fuerte que su prudencia. El poblado amaneció conmovido cuando se expandió la noticia de cómo había muerto desangrado ese amante desdichado, atacado por un murciélago, conocido como *cashi* en las lenguas pano.

Las largas expediciones siempre han sido parte de la vida de los cazadores. Para las comunidades que encuentran su fuente primera de nutrientes en la caza, resulta imprescindible alejarse de la comunidad y, algunas veces, internarse por largos días en el monte. En la mayoría de casos, estas expediciones son realizadas sólo por hombres, ya que las mujeres no suelen cazar. Mientras los varones van al monte, sus esposas quedan solas en la comunidad. Son frecuentes los relatos de hombres engañados mientras están de cacería. Para los cazadores esta posibilidad es fuente de celos, angustia y preocupación. “El miedo latente de no encontrar el poblado tal como lo ha dejado atormenta siempre al hombre depredador; que su mujer haga el amor con otro durante su ausencia, que surja un conflicto en el poblado, que haya un muerto, todo es motivo para alimentar esta ansiedad” (Deshayes 2003: 105). El viaje, en forma de murciélago, de *Hoshinkapa*, expresa esta angustia y el deseo de ver qué está sucediendo durante su ausencia.

Además de los celos, es importante volver a hacer referencia a la preocupación que todo humano *legítimo* debe sentir por sus parientes distantes. El desplazamiento espiritual de *Hoshinkapa* demuestra el afecto que lo vincula a los suyos y este afecto es síntoma de la generosidad de sus latidos. También el *maestro* Senen Pani me narró que, cuando se hallaba en el Huallaga lejos de sus parientes, un *Espíritu Maestro* venía a buscarlo y lo llevaba hasta su comunidad, atravesando grandes distancias. De esa manera, podía ver a sus familiares y saber si estaban bien o si algún mal los acechaba. Como señala el relato, *Hoshinkapa* ignoraba todo sobre los engaños de su mujer, por lo que no se debería poner en duda que la inquietud que siente es un gesto de afecto y no de celos. Sin embargo, el viaje de *Hoshinkapa* no tuvo el fin esperado.

La narración advierte a los jóvenes que quieren aprovechar la ausencia de un esposo para mantener relaciones ocultas con una mujer codiciada. No importa la cautela que un amante pueda poner para no levantar sospechas. Tarde o temprano, la verdad saldrá a la luz. Entre las narraciones huni kuin son comunes los engaños que sufren los personajes masculinos por parte de sus esposas. Suele pasar largo tiempo antes de que el marido se entere de la infidelidad. Sin embargo, estas aventuras terminan con el asesinato del amante. El marido engañado no duda en matar a su rival y salda con su sangre la ofensa cometida.

El jaguar es animal de hábitos misteriosos y puede avanzar con sigilo en la oscuridad. Es fuerza que puede destruir toda resistencia y vencer a los espíritus que habitan en la noche. Contar con su colaboración resulta de importancia. Según un testimonio de Payaguaje, existen diferentes clases de jaguares, cada uno con sus propiedades y características. Cada *maestro* tendrá la obediencia de cierto tipo de jaguares, dependiendo de los poderes espirituales que haya desarrollado. Sólo los *visionarios* de mayor jerarquía y poder, quienes se sometieron a sacrificios por periodos prolongados, podrán contar con el apoyo de todos los tipos de jaguares. Un *visionario* que tenga relaciones de afinidad con diferentes jaguares, puede transformarse en cada uno de ellos o les decretará su voluntad. El *maestro* elegirá el tipo de jaguar en el que quiere transformarse o al que le dará órdenes, dependiendo de los fines que persiga y las circunstancias que se le presenten:

Se conocen muy diferentes clases de tigres en cuanto a ferocidad, tamaño y lo mismo respecto a la forma de su madriguera. Para atacar seres humanos los curanderos prefieren a los tigres Sëomeayai, pequeños y feroces, nunca a los Paiyai porque esos grandes tigres más bien se atemorizan ante los hombres; les sucede como a los perros, encogen la cola y se esconden. Cuando querían atacar a los aucas, solían convocar a los Puñuyai, son bravísimos y sin respeto alguno para la gente; el brujo enardece a esas fieras y puede reunir hasta una manada de ellas para atacar. Más aún, a veces los mismos hechiceros se transforman en tigres; cuando se cansaban de pelear escapaban trepando a un árbol y los aucas no podían alcanzarlos; una vez descansados, se lanzaban de nuevo a devorarlos. Si los aucas eran demasiado numerosos y la pelea se tornaba más peligrosa, el curaca llamaba a otro tigre-diablo llamado Sequëyahuiiri.

Bueno, ya os digo que hay una variedad de ellos. Otro feroz animal del cual se hacían ayudar esa Periyaic, o sea el tigre cucaracha. Esa fiera despedaza a los aucas y, al fatigarse, se vuelve cucaracha, desapareciendo en el suelo; después de un lapso de tiempo se levanta y vuelve al ataque. De esos trucos los sabios antiguos se valían para derrotar a los enemigos. Terminada la batalla, esas fieras a órdenes del curandero amontonan en una fila los cadáveres de los rivales e invitan a otros tigres. Primero les comen los órganos genitales: los tigres machos las vaginas, las hembras quieren los penes y los testículos; después devoran las mejillas y por fin todo el cuerpo. Tras el banquete los tigres-espíritus hacen retoñar al instante la selva en el lugar de la pelea y no queda ningún rastro de la carnicería. En ciertas ocasiones, los antiguos brujos invitaban también a otra clase de tigres del cielo y a otros muy fuertes, que únicamente gustaban sorber los cerebros de las víctimas. Ahora bien, también los curacas aucas tienen sus artes mágicas y, por tanto, resultan inmunes a esos ataques. Tan sólo hay una fiera muy especial, capaz de cazar incluso a esos jefes; para derrotarles, ese tigre da primero un fortísimo rugido, dejándolos sordos, paralizados; en ese momento, les clava sus colmillos (Payaguaje 1994: 94-95).

Una vez más, el testimonio de Payaguaje indica que no se trata de jaguares normales, sino de espíritus-jaguares, “tigres-diablos”, “tigres-espíritus” o “tigres del cielo”. El llamado “tigre cucaracha”, por ejemplo, tiene el poder de transformarse en el insecto y desaparecer, pudiendo decir que posee una corporalidad dinámica. Otro de los tigres mencionados goza de la potestad de dejar a los enemigos sordos y paralizados con sus rugidos. Estos jaguares espirituales atacan a los enemigos de los *visionarios* hasta darles muerte. Sus mordidas son tan dolorosas y letales como las mordidas de un jaguar del monte.

El mayor shuar Vicente Yuma afirma que, tras realizar los sacrificios pertinentes, los poderes de *Arutam* se le manifestaron bajo la forma de un jaguar. Cuando el mayor Yuma recibió esta fuerza, el *Arutam-jaguar* era un pequeño felino, que fue creciendo hasta convertirse en un gran jaguar, de la misma manera que los poderes del *visionario* iban también en aumento. El felino tiene un cuerpo relativamente autónomo de su *Dueño*. Sin embargo, nunca se aleja definitivamente del *visionario*:

Dice que al comienzo era como un pequeño gato y vivía encima de la hoja Kaantur; bejuco que crece de los árboles, y se quedaba mirando a los animales que pasaban.

La esposa me decía que el mayor contaba diciendo: *¿Por qué será que en el sueño me siento un gato que está encima de Kaantur?*

Mi tigre no se alimentaba porque era Arutam, solito crecía. Cuando se hizo grande mordió a una guatusa pequeña pero no se la comió, sólo la mató y la dejó.

Era porque no sabía comer animales.

También llegaba cerca de la casa, en la chacra sabía estar jugando con los perros, pero no se dejaba ver el cuerpo. Cuando se le iba a ver, desaparecía enseguida; y también por la noche, rasguñaba en las paredes de la casa en donde estaba mi señora...

Después de esto, dice que el tigre regresa a su lugar para estar con los demás tigres.

Ahora cuando es grande el tigre está comiendo animales. Cuando come animales, yo amanezco mal, débil, no me da hambre; si amanezco así, no sé comer hasta que me pase todo el malestar...

Mientras el mayor estaba dormido, el tigre llegaba y le lamía el cuerpo, en las partes donde siente dolor se calma y se siente mejor, a veces, sana. Esto es porque *Arutam* le ayuda en la salud, le salva de la muerte. Con esto se puede afirmar que si no hubiera encontrado la fuerza de *Arutam*, el mayor hubiera muerto mucho antes. Por eso encontrar *Arutam* es asegurar la vida.

Ahora el tigre del mayor se hizo grande. Mientras que antes estaba con el mayor, cuando se hizo grande se apartó; dice que está en la cueva de los Tayus, también dice que existe la cueva de los tigres donde están las diferentes clases de tigres, allí está el tigre del mayor...

El mayor Vicente Yuma llega a conocer lo que el tigre realiza a través del sueño; en el sueño él está transformado en tigre (Chinkim' 1987: 19-21).

Subrayo a continuación los rasgos que presenta este jaguar. Es un espíritu, pues cuando era chico no necesitaba alimentarse (como sí necesitan las crías de los jaguares del monte); es una manifestación del poder *Arutam* y crece nutrido por su propia fuerza espiritual. Tiene el poder de matar, como hace con la guatusa, pero no precisa el alimento para subsistir y desarrollarse. Asesina porque las inclinaciones de su fuerza de jaguar así lo exigen. El jaguar se ocupa de proteger a la familia del mayor, incluso cuando está ausente; no se fatiga ni duerme, sino que permanece vigilante. Posee además cierto poder medicinal, pues sana las heridas y los dolores de Yuma. *Arutam* ayuda a conseguir su propio equilibrio a quienes poseen su asistencia, volviéndolos así *curanderos* de sí mismos. Ya que existe una relación entre los espíritus-jaguares y la sanación, es dable pensar que los *jaguares auxiliares* de los *maestros* participan activamente en sus curaciones.

La vinculación entre el jaguar y el mayor es estrecha, como si se tratara de diferentes manifestaciones de un solo ser. Elke Mader, quien ha comentado este mismo fragmento, afirma que “Vicente Yuma mezcla su identidad con la figura arútam, siendo intercambiables ambos aspectos de su persona, pues unas veces habla del jaguar como un ser separado de él, mientras que en otras habla de sí mismo como un jaguar” (1999: 317). Cuando el jaguar, ya grande y con mayor autonomía de acción, sale de cacería, Yuma amanece débil y sin hambre. A pesar de la relativa independencia, el vínculo entre ambos es persistente.

Desde tiempos precolombinos, el jaguar ocupa un lugar privilegiado en la simbología indoamericana, asociado al trueno, al sol, a la luna, las cuevas, las montañas y el fuego (Reichel-Dolmatoff 1975: 44). Su importancia reverencial ha estado presente en diferentes culturas de todo el continente americano¹¹¹. La capacidad de un *visionario* de adquirir la fuerza del jaguar es parte de esa ambigüedad que se atribuye a su profesión; se le rehúye por su fuerza depredadora, pero es buscado como curandero y aliado. El jaguar, temible y

¹¹¹ Dentro de las inmensas cabezas de piedra labradas por los Olmecas mesoamericanos, las representaciones del jaguar han ocupado un lugar privilegiado. También destaca la presencia del sagrado felino en la cultura Chavín, llamada por los arqueólogos el primer horizonte de la cultura andina debido a su gran influencia religiosa en el resto de la región. El templo de Chavín de Huántar es custodiado por unas cabezas clavadas, esculpidas en piedra, que evocan el proceso de transformación de unos *maestros visionarios* en jaguares.

codiciado, es la potencia física dominante en la selva, el gran depredador que sube árboles, camina por los bosques y nada en el agua. Llega incluso a competir con el ser humano en la búsqueda de alimento. Ciertos comportamientos de los jaguares, como el comer carne cruda, despiertan las peores pesadillas; sin embargo, sus habilidades en el bosque dan testimonio de sus poderes.

No es común el encuentro de un humano con un jaguar. “Nunca va el uno a la búsqueda del otro. Si se encuentran es porque están en la pista de una misma presa” (Deshayes 2003: 67). A nadie, en su sano juicio, se le ocurriría buscar a un jaguar para combatir en el monte. Sin embargo, un relato huni kuin cuenta de una mujer desesperada que se interna al monte pidiendo a gritos ser devorada por un “tigre”. Se trata de una muchacha hermosa que no quería casarse con ningún joven de la comunidad. Los padres, desesperados, decidieron casarla a la fuerza y le presentaron a un muchacho, llamándolo para que se mude con ellos. Ella se resistía a todas las caricias de su pretendiente. Por más que llenaba a la chica de atenciones, trayendo carne de *mitayo*, no conseguía nada. Entonces, sintiéndose rechazado, habló con sus suegros y se marchó.

A menos de un mes, la joven conoció a *Noín*, la lombriz. Lo halló seductor y decidió tener relaciones con él. La muchacha mantuvo el romance a escondidas. Ella se sentaba en una estera agujereada sobre su madriguera y así *Noín* podía entrar por su vagina. Un día, la madre descubrió al amante y lamentó su mala suerte: “¡En lugar de tomar un hombre que al menos nos trajera mitayo, prefiere fornicar con este bicho repugnante!” (D’Ans 1975: 48). La madre, dominada por la ira, hirvió agua y la introdujo en la madriguera de la lombriz. La muchacha quedó pasmada ante los despojos retorcidos de su amante. No era capaz de proferir ni un grito. Se marchó a la selva en busca del “tigre” para ser devorada.

En su postración pensó:

-Iré al bosque, me haré devorar por el tigre.

Y se fue sin decir nada a nadie.

Caminó y caminó pero nada sucedía. Entonces, llorando, llamaba al tigre para que viniese a comerla. El tigre estaba allí, muy cerca, observándola. Era un tigre colorado o puma y se llamaba Isatawaka.

-¡Qué tal!, se dijo. ¡Miren quién me llama!

-¡Tigre, tigre!, gritaba ella. Ven a comerme porque en mi pueblo nadie más me quiere.

Habiéndose aproximado, el Tigre vio cuán bella era. Entonces, se transformó en un joven soberbio, hermosamente varonil. Salió del bosque empuñando sus flechas, todas magníficamente pintadas y con las puntas ensangrentadas.

Debo decir que las puntas de flecha en realidad eran las propias garras del tigre y que tal como se apareció ante la joven, era la encarnación perfecta y espléndida de lo que en cashinahua llamamos un muënki: el afortunado en la caza, el infalible en el tiro, endurecido por el trabajo del campo, el resumen, pues, de todas las virtudes viriles. En cambio, llamamos yopa al inhábil, a quien siempre regresa sin presas de cacería, al incapaz de cultivar una sola planta de su chacra.

- ¿Qué pasa?, preguntó el hombre-tigre a la muchacha. ¿Por qué llamas con tan ansiosa insistencia al tigre? ¿A dónde vas de esta manera?

- Llamo al Tigre para que venga a comerme.

Él la miro detenidamente.

-Yo soy el Tigre, dijo.

-¡Qué va! - contestó ella.

- En verdad, sí soy el Tigre, reafirmó él.

- Déjame tranquila. Me voy bosque adentro para que me devore el Tigre.

-Pero, ¿por qué?

Entonces ella le explicó todo lo que ya sabemos: cómo habían querido casarla, cómo se había encaprichado ella con el cuica, y en qué vino a parar todo eso.

- ¿De manera que ya no te quieren en tu casa?

- No, dijo ella.

- Entonces, repuso él, te llevaré conmigo.

- ¡No, no! He venido al bosque a que me coma el Tigre y así será.

- Pero si yo soy el Tigre, insistió el joven.

Y enseguida, bajo la mirada atónita de la muchacha, recuperó su forma, la del Tigre rojo, el Puma. Ella no pudo sino creerle cuando retomó la apariencia humana.

- Bueno, ahora te llevo a mi casa, le dijo. Vivo solo con mi madre y mi hermano mayor el Tigre pintado, el Jaguar.

Sólo entonces la mujer aceptó. Juntos descendieron por el curso del río. Llegados a cierto paraje, el hombre-tigre le propuso hacer el amor.

-No, no, se negó tristemente la muchacha. Estoy intocable, soy una verdadera basura. Y le recordó de nuevo las circunstancias de su vida.

- No te aflijas, no te haré el amor hasta no haberte curado, le aseguró el Tigre. Puedo resolver tu problema.

- No, se descorazonó ella. No puedes hacer nada por mí.

- Puedo sanarte, la convenció Isatawaka. Vamos a la quebrada.

Allá, había un lugar donde se había formado una pequeña cachuela de riachuelo. El Tigre recolectó un manojo de la liana que nosotros llamamos inawan'asha, el barbasco-del-tigre, en memoria de estos hechos.

Ordenó luego a la joven sacarse la falda y tenderse abierta de piernas en medio del riachuelo a fin de recibir la corriente en la entrepierna. Él se fue un poco más arriba y comenzó a chancar sus lianas en la corriente. Entonces el veneno, tal como se hace cuando usamos el barbasco para pescar, se diluyó y fluyó hasta abajo, entrando en la entrepierna de la muchacha tendida. Mirar hacia allí asqueaba: estaba completamente tapizada de lombrices pegadas en la piel y mezcladas con los vellos del pubis. Pero, bajo el efecto del veneno, comenzaron a desprenderse. Al penetrar más profundamente el veneno, las lombrices que estaban gestándose en el vientre de la muchacha también empezaron a salir. Tan pronto se desprendían, se convertían en boas; es así como hoy existen las boas: las lombrices que se quedaban en el agua se transformaban en anacondas; las que ganaban las orillas se volvían mantonas. Otras se

convertían en anguilas. Fue así como desde entonces hay boas de agua, boas de tierra y anguilas.

Las lombrices no terminaban de salir del vientre de la muchacha. Faltándole expulsar dos o tres, no resistió más el horrible cosquilleo del extraño parto, y cerró las piernas.

- ¡No! ¡No hagas eso!, grito el Tigre. ¡Espera a que haya terminado!

Demasiado tarde. Por culpa de ella, hoy todos llevamos lombrices en el vientre.

Acercándose, el Tigre la hizo levantar, la llevó consigo y se amaron. Después, empezaron a andar el camino hacia la casa de los tigres...

Ya estaban por llegar a la casa, cuando Isatawa creyó prudente advertir a la muchacha:

-Mira, debemos tener mucho cuidado con mi madre. Tiene un apetito feroz, y es capaz de comer todo lo que se ponga ante su vista. Sin embargo, nada temas: yo te protegeré y gracias a mí, nada te sucederá. No te extrañes de su acogida, yo estoy contigo.

La joven estaba asustada; pero no huyó, ¿qué quieren ustedes? El Puma era un hombre irresistiblemente hermoso, ¡y se veía tan elegante con los adornos y pinturas sobre su cuerpo!

En el curso del viaje, el Tigre, guiado por su instinto de cazador, había reunido varias piezas. Apenas divisaron la casa de los tigres, dijo a su mujer:

- Espérame aquí. Voy a dejar este mitayo y a prevenir a mamá de tu llegada para que te acoja bien. No temas si todo lo que dice y hace te parece extraño. Estaré allí para protegerte.

Isatawaka se dirigió solo a la caza donde lo esperaba la Madre de los Tigres. No bien lo vio, empezó a lanzar formidable rugidos de alegría y de hambre. El Puma le presentó su mitayo que ella devoró enseguida. Cuando acabó, y calmada su hambre, el Tigre le dijo:

- Madre, te suplico concederme un favor: he traído conmigo a alguien. No deseo que le suceda el menor daño. Domínate, no la devores. Es una mujer, mamá; la encontré y la quiero por esposa. No la devores.

La Madre de los Tigres no cabía en sí de alegría:

- ¿Dónde está? La quiero ver enseguida.

- No, mamá. Cálmate y recuerda bien lo que te he dicho: no quiero que le suceda algo desagradable. La recogí porque necesito una compañera para compartir con ella mi vida.

- Bien, bien, respondió la Madre de los Tigres...

El Puma regresó por la joven; ella esperaba en el mismo lugar. La tranquilizó a medias cuando le aseguró haber conversado con su madre. Su vida no corría peligro. Entonces la muchacha acompañó al Tigre. Él la conducía del brazo. Apenas los vio la Madre de los Tigres, dando un rugido, se abalanzó de un salto enorme contra la muchacha. El Puma se interpuso rápidamente.

- ¡Ah no! - le gritó él. ¡Me habías prometido refrenarte! Escúchame bien: si le haces el menor daño a esta mujer, me iré, te abandonaré, te dejaré sola aquí; no tendrás quien te traiga presas para alimentarte

Entretanto, la Madre de los Tigres se agitaba alrededor de su nuera, olfateándola de arriba abajo, lamiendo su cuerpo joven y lanzando miradas ávidas sobre toda esa carne tierna.

La muchacha estaba aterrorizada. Pero cuando poco a poco su suegra se calmó hasta quedar tranquila, pudo instalarse, sin peligro, en la casa del Puma, el tigre colorado llamado Isatawaka.

El Puma tenía – como habíamos dicho – un hermano mayor; era el Jaguar u Otorongo y se llamaba Manën'inobuëna. El jaguar no se encontraba en

casa al llegar la joven. Se presentó al caer la noche, aguzado el apetito. Viendo a la mujer, también quiso saltarle encima para devorarla. Pero su hermano nuevamente se interpuso. Riñéndolo, Isatawaka explicó a su hermano que él había traído a la mujer para hacerla su esposa.

El Otorongo, entonces, se controló. Se calmaron los ánimos y mientras transcurría la noche, Manën'inobuëna empezaba a considerar a la muchacha algo distinto a una presa. Fijándose en ella, vio lo hermosa que era y le gustó. Dijo a Isatawaka:

- Hermano menor: has traído a esta mujer para unirte a ella. Está bien; pero yo la quiero para mí. Dámela.

El Puma, puesto que su hermano se lo pedía, contestó:

-*Pueki*. Bueno, tómala. Y se la entregó.

Fue así como la joven resultó esposa del Jaguar en vez de ser la del Puma...

Pero el Jaguar... se había vuelto increíblemente celoso. No se alejaba mucho, pendiente de lo que sucedía en la casa. Por eso, al final de la tarde, para justificar su ausencia, internándose apenas, mataba cualquier bestezuela. Y la verdad sea dicha, motivos no le faltaban para sus celos. Efectivamente, apenas el Jaguar se volteaba para ir a cazar, el Puma y la mujer, precipitándose en brazos uno del otro, ya estaban haciéndose el amor. Por eso cuando el Jaguar, tras una breve vuelta, regresaba a su escondite, ya no tenía nada que ver...

Un buen día, dedicado a lo que hemos explicado, al atardecer fue a cazar, con la suerte acostumbrada; una minúscula presa. Llegó cerrada la noche. Cerca ya de la casa, recrudecieron sus celos infernales, y en lugar de entrar, se escondió espionando todo.

Así vio como su hermano y su mujer comían y se preocupaban por él:

- Hoy, mi hermano mayor debe haberse aventurado bien lejos, decía el Puma.

Hacia las diez de la noche dijo:

- No esperemos más; mi hermano mayor se habrá alejado demasiado persiguiendo a una presa. Tendrá que dormir en el bosque. Quizás ya se habrá construido su tambito y a esta hora, a lo mejor, ya está durmiendo. Es lo que nosotros debemos hacer.

Dicho esto, se encaminó a su hamaca donde tranquilamente se instaló a dormir.

Desde su escondite, el Jaguar, corroído por los celos vio cómo su esposa, también ella, se dirigía a su hamaca y se acomodaba allí.

El silencio de la noche envolvía apaciblemente la casa. Sin embargo, la joven mujer no lograba dormir. Se volvía y revolvía en la hamaca. Al cabo de un rato murmuró:

- Cuñado, cuñado... mi marido no regresará esta noche: ven a mi hamaca.

- No, dijo el Puma. Mi hermano podrá venir y sorprendernos. Tú ya sabes como es él, ¡qué laberinto armaría!

- No; no regresará de noche. ¡Ven a reunirme conmigo!

- No. No quiero líos con mi hermano, dijo el Puma.

Y aunque la joven seguía insistiendo, él permanecía inflexible.

En la oscuridad, ante lo que veía y escuchaba, el Jaguar se retorció, torturado por los celos.

Al fin, cansada de las negativas, súbitamente la muchacha saltó de su hamaca y se acercó a la del Tigre. Estando ella a punto de instalarse en la hamaca de Isatawaka, el Jaguar sin poder contenerse, vociferando de rabia, irrumpió de un solo salto en la estancia.

-¡Ajá! Los chapé. ¡A esto se dedican apenas me doy media vuelta!, les gritó.

- Cálmate, le respondió su hermano. No tienes por qué hacer todo este escándalo. Muy bien comprendes que ella venía a reunirse conmigo para acompañarme, sin dañar por ello tu honor.

Pero, evidentemente, el Jaguar no lo entendía así y desató una gran disputa. Exasperado, el Puma a su vez se enojó y dijo:

- Si es así, mañana me voy. Llevaré mis cosas y viviré lejos, en otra casa, con nuestros paisanos.

La reyerta duró toda la noche. Al clarear el día, el Jaguar, sin dejar de reñirlos, se alejó de la chacra para apaciguar su rabia trabajando.

El Puma y la joven quedaron solos:

-Esto no puede continuar así, dijo el Puma. Debo irme. Me iré a vivir a otro pueblo.

Mientras hablaba, iba descolgando su hamaca y juntando su arco y sus flechas. La muchacha rompió a llorar.

- No te vayas. ¡Quédate conmigo!

- Imposible, retrucó él. Bien ves que mi hermano vive enloquecido por los celos, y uno no se puede disputar así con su hermano.

Cargó sus cosas, empuñó sus flechas, y llorando, con el corazón destrozado, se fue lentamente por el camino que lo alejaba de su pueblo.

En la casa, muerta de dolor, su cuñada igualmente lloraba a lágrima viva. Para colmo, la Madre de los Tigres que hasta entonces había observado todo el pleito de sus hijos, al ver alejarse al menor, se entristeció...

Al alba, así equipado, el Jaguar corrió a través del bosque para buscar a su hermano. Pronto desembocó en la trocha que seguía el Puma, justo cuando éste también llegaba, arrastrando los pies y sin dejar de llorar y lamentarse.

- Ya no llores, hermano menor, le dijo el Jaguar. Regresa conmigo a casa y no hablemos más del asunto.

- No. Me voy. Es mejor que viva lejos, en otra aldea, con nuestros paisanos.

-¿Y por qué? ¿Crees que vas a estar tranquilo allá? ¡Qué idea! ¡Siempre están peleándose por cualquier cosa, peor que nosotros! Vamos, no hagas tonterías y vente a casa...

- Bueno, asintió el Puma. - toma mi carga y regresa al pueblo. Yo voy a mitayar. Llegaré por la tarde.

El Jaguar regresó llevando las cosas de su hermano, y anunció la vuelta a las dos mujeres quienes se alegraron muchísimo, por razones diferentes.

El puma, llegó tarde en la noche cargado, como acostumbraba, de toda clase de las mejores piezas de caza.

La vida transcurrió de esta suerte: el Jaguar siempre celoso, y con motivo, promovía las disputas. El Puma las cortaba con su procedimiento de empaquetar e irse. Entonces, cada vez, su hermano, al calmarse, y movido por las razones que conocemos, lo iba a buscar. Así, de disputa en reconciliación y de reconciliación en disputa, pasaron los meses. Hasta que un día, la muchacha se encontró encinta, sin poder saber de cuál de los dos tigres había concebido. La situación se volvió insostenible. Esta vez el Puma se marchó definitivamente, sin que nunca más oyeran hablar de él...

Como habíamos visto, la Madre de los Tigres había necesitado cierto tiempo para refrenar el impulso de comerse a su nuera. El mismo problema se presentó al nacer su nieto, un varoncito. Por ello, sus padres lo vigilaban día y noche; pero un día, habiendo cumplido dos meses de edad, el Jaguar tuvo que ausentarse para ir a cazar. No se fue sin hacer antes a su mujer las recomendaciones habituales:

- No te muevas de aquí, no pierdas de vista a nuestro hijo. Temo que mi madre lo coma.

- Bien, dijo la mujer.

También hizo recomendaciones a su madre:

-Hoy día voy a cazar. Cuida bien de mi mujer y de tu nieto.

-Bueno, dijo la Madre de los Tigres.

El Jaguar se fue. Algunas horas después, mientras que las mujeres realizaban sus quehaceres, cada una cerca de su fuego, el agua se le acabó a la más joven...

-Voy corriendo a buscar agua de la quebrada. Regreso enseguida. Suegra: ¡cuídame bien a mi niño!

-Bueno, anda tranquila, tómate tu tiempo.

La joven corrió a buscar agua y regresó de inmediato. Pero, ¡infeliz!, la criatura ya no estaba en su hamaquita.

Enloquecida, preguntó a su suegra donde estaba su hijo.

- ¿Cómo?, respondió ella. ¿No estaba contigo? Yo lo vi irse detrás de ti por el camino del pozo. Le recomendé no alejarse, pero no me hizo caso.

- ¿Cómo me ha podido seguir?, exclamó la joven bañada en lágrimas. ¡Si todavía no sabía caminar! ¡Usted lo ha comido!

Y huyó prestamente con dirección al lugar donde su marido se había ido a cazar. Cuando lo encontró, le contó lo sucedido. El Jaguar le reprochó haber dejado solo a su hijo con su madre. En casa, dirigió su cólera contra la Tigre; pero ella no quería admitir haber devorado al niño: continuaba afirmando que se había perdido al ir en pos de su madre.

Con el tiempo, el episodio se olvidó. Les nació un nuevo niño. Esta vez, enseñados por la experiencia, los padres no lo perdían de vista en ningún momento, y todo marchaba bien. Llegó a ser un hermoso varoncito de dos años, que ya sabía caminar y hablar. No se alejaba de su madre que lo vigilaba siempre.

Un buen día, la mujer necesitó agua y llamó al hijo para ir al pozo; pero él, encaprichándose de repente, se negó rotundamente a acompañarla. Las insistencias de la madre de nada valieron. El niño pataleaba, vociferaba:

- ¡No quiero ir! ¡Quiero quedarme con mi abuela!

¿Qué hacer? Llena de aprensión, la madre corrió a todo dar hacia la quebrada. A su regreso, ¡qué desgracia! Ni rastros del niño.

Nuevamente, la suegra, que lo había comido, explicó a su nuera, que no obstante sus advertencias, el niño se había internado llorando por la trocha del bosque, siguiéndola. La joven mujer lo buscó por todas partes infructuosamente. Tuvo que resignarse y admitir que, de nuevo, su suegra le había comido a su hijo. Aterrada, permaneció en la casa hasta el regreso de su marido.

Al llegar el Otorongo, la cosa se puso fea. La selva resonó con los reproches que lanzaba a su esposa y a su madre, incapaz ésta de devorar a sus nietos. Ella terminó diciendo:

- Hijo, mátame. Mientras esté aquí, ustedes no podrán vivir ni reproducirse en paz. Mátame.

Y así hubiese sido. Ganas no le faltaban al Jaguar de tomarle la palabra; pero conteniéndose le dijo:

- Te doy otra oportunidad; pero si devoras a nuestro próximo hijo... entonces ¡sí te mataré!

Mal que bien, reiniciaron la vida de a tres. Al cabo de cierto tiempo un nuevo niño nació. Decidieron no quitarle los ojos de encima ni un instante. La madre lo llevaba a todas partes, al pozo, a la chacra. Así fue como una mañana salió con su hijo a sacar yucas. Cerca del lugar de la colecta, extendió una pampanilla donde pensaba cargar las yucas y allí

acomodó al niño. Le alcanzó ramitas, semillas de palmera, plumas y toda suerte de pequeños objetos para que se entretuviese. Enseguida, dándole la espalda, comenzó a excavar y jalar con toda sus fuerzas las yucas. Desgraciadamente, la Madre de los tigres los había seguido. Aprovechando un instante de distracción, saltó, cogió al niño y lo llevó para devorarlo. Cuando la madre se volteó a verlo, lo que hacía constantemente, sólo vio su pampanilla, sin el niño. Llena de pánico, corrió al pueblo y encaró a su suegra:

- ¡Usted ha comido a mi hijo!
- Sí, declaró esta vez la suegra. Lo he hecho porque estoy decidida a morir. Cuando mi hijo regrese deberá matarme. Pero adviértele: no le será nada fácil; que se cuide mucho. Si falla el golpe, ¡seré yo quien lo mate!

(D'Ans 1975: 49-61)

El relato narra los problemas que tiene que sufrir una muchacha que no se contenta con ningún pretendiente. En su insatisfacción, termina teniendo amoríos impropios con un gusano. La muchacha sabe lo inadecuado de estas relaciones, pues no se atreve a presentarlo a sus padres¹¹². Debido a esa transgresión, la muchacha, primero, tiene que soportar el dolor de ver a su amante chamuscado por agua hirviente; luego, se autoexilia de la comunidad. Las relaciones *ilegítimas* la convierten en una no-pariente; en última instancia, ya ni siquiera es humana, pues termina viviendo entre los “tigres”. Además, la muchacha se enferma; es, según sus propias palabras, una mujer “intocable, soy una verdadera basura”.

Entonces, desconsolada y sabiéndose indigna, se interna al bosque para que el “tigre” la devore. El primer “tigre” que aparece no es un jaguar, sino un puma. Ambos animales están simbólicamente emparentados; muchos de los atributos que se le otorgan a uno, pueden también ser atribuidos al otro. En el relato se dice que el jaguar es el hermano mayor del puma. Estos felinos encarnan las virtudes viriles. Cuando el Puma toma forma humana, se presenta como

¹¹² Chumap y García Rendueles (1979, tomo I: 443-445) han recogido entre los awajún cuatro narraciones en las que una muchacha tiene relaciones con gusanos. En todas ellas, la madre de la muchacha, conocedora de las normas matrimoniales legítimas, descubre la relación impropia y se venga hiriendo al gusano. En una de ellas, al igual que sucede con la versión huni kuin citada, la muchacha, debido a su transgresión, enferma: su vagina y muslos se ponen negros (447). En todas las versiones queda embarazada y da a luz niños-gusanos. En dos de ellas (449-455), el hijo muere cuando es bañado con agua caliente, tal como sucede con el gusano del relato huni kuin. Las narraciones enseñan que los hijos nacidos de las relaciones impropias no nacen bien, no son fuertes, no resisten y mueren fácilmente. Así mismo, Surrallés ha recogido uno similar entre los candoshi: “Es la historia de una joven que se deja penetrar por una lombriz mientras toma un baño en el río. A consecuencia de esta relación sexual queda embarazada y engendra un ser mitad humano/ mitad lombriz, lo que acarrea largos inconvenientes” (Surrallés, 2009: 68). Los hijos nacidos de una unión que no es *legítima*, podrían nacer deformados en monstruos antisociales, depredadores de la parentela.

apuesto *müenki*, gran cazador. Sus flechas son hermosas, bellamente pintadas. Además, están ensangrentadas, mostrando la caza recientemente ejecutada.

Los grandes felinos de los montes son pensados como cazadores “con el cuerpo pintado y con las garras aceradas: imagen del cazador ideal para los Huni Kuin” (Deshayes 2003: 67). Esta imagen del hombre-puma podría ser la que muchos jóvenes sueñan para sí mismos¹¹³. Es así, también, cómo las mujeres esperan ver a sus esposos entrando a casa después de una jornada de cacería. Los felinos, además, emanan una fuerte energía seductora. La muchacha del relato, al ver al Puma convertido en hombre joven, se sintió profundamente atraída por él y aceptó sus insinuaciones. Incluso, estaba tan cautivada que no huyó cuando iba a conocer a la “Madre de los Tigres”, sabiendo del insaciable apetito de ésta.

El felino tiene también una vinculación con la medicina. El Puma, conocedor de plantas medicinales y técnicas de curación, cura a la mujer de la enfermedad que sufría debido a su transgresión sexual¹¹⁴. Pero los felinos también despiertan temores profundos. La costumbre que tiene la “Madre de los Tigres” de alimentarse de sus propios nietos es la negación de la sociabilidad. El hambre es más fuerte que el afecto que siente por su nieto. Cuando los *pensamientos* del estómago priman sobre la inteligencia del corazón, se rompe con los vínculos de afecto que preservan la comunidad.

El relato también enseña por qué las parejas recién casadas deben vivir con la familia de la mujer. Esta es la manera *legítima* en que un joven matrimonio debe empezar su vida en común. Si la muchacha habita con otros hombres con los que no mantiene un vínculo de parentesco sanguíneo, se expone a los acosos y deseos de sus cuñados. La muchacha del relato mantiene relaciones con los dos hermanos; pronto el Jaguar siente celos y surgen los conflictos entre ellos. Como el Puma dice, “uno no puede disputar así con su hermano”. Cuando las diferencias entre hermanos derivan en controversias abiertas, las peleas ponen en riesgo el *estar-en-común*. El Puma termina por alejarse definitivamente de la familia. Los

¹¹³ Los jóvenes cazadores, en general, quieren ser semejantes a los grandes felinos. Los cazadores candoshi, por ejemplo, suelen tallar sus propios incisivos en forma de colmillos para imitar la dentadura de los grandes felinos; además, los collares de dientes de jaguar o de caimán, son exhibidos por ellos con orgullo (Surrallés 2009: 86).

¹¹⁴ La atribución de poderes medicinales al jaguar está presente entre otras naciones. Por ejemplo, un relato awajún cuenta como un tigre sanó a una niña enferma que había sido abandonada por su familia: “Comenzó a lamer, a lamer a la niña, que estaba llenita de piques. Lamiendo, lamiendo, lamiendo chancaba con los dientes los piques. También chancó los de su manita. Con todos terminó” (Chumap 1979, tomo I: 423).

“Tigres” de este relato están viviendo de una manera impropia, transgrediendo las leyes de la buena sociabilidad y, por lo tanto, su castigo es no poder seguir viviendo juntos. La narración enseña que las costumbres de los antiguos garantizan el *buen vivir* y la persistencia de la comunidad.

Cuando el Jaguar trata de convencer a su hermano para que vuelva a casa, éstos mantienen un diálogo que ilumina este punto: al referirse a la tierra de sus paisanos, el Jaguar dice que “siempre están peleándose por cualquier cosa”. Los grandes felinos de la Amazonía, en general, desconocen la vida serena en comunidad. El jaguar y el puma encarnan la cumbre de los valores en los que se sustenta la virilidad de un cazador (e incluso poseen habilidades mágicas). Pero también señalan posibles tendencias anti-sociales, la permanente posibilidad de no poder controlar los impulsos agresivos y volcarlos hacia el interior de la parentela.

Reichel-Dolmatoff (1975) hace referencia a un relato de la nación kogi, de la Sierra Nevada colombiana. Aun proviniendo de un lugar relativamente lejano a la Amazonía, la narración echa luces sobre el peligro que entraña la capacidad de los *visionarios* de convertirse en jaguares. El relato cuenta la historia de *Kashindúkua*, quien era capaz de sanar las enfermedades succionando los males. Tenía una máscara de jaguar que le fue dada por la Gran Madre, diosa creadora, para que sirviera a sus paisanos; ella le advirtió que no la usara a la ligera.

Cuando se ponía la máscara del jaguar, se transformaba en el gran felino. Las enfermedades se le aparecían entonces con la forma de escarabajos negros incrustados en los cuerpos. Entonces, identificando los males, podía devorarlos. Es dable pensar que la máscara del jaguar no sólo le donaba la *visión* de las cosas ocultas, sino la fuerza para enfrentarse a las enfermedades y lo protegía para que, a la hora de succionar los males, no se colaran a su propio cuerpo.

Una vez, cuando *Kashindúkua* trataba a una mujer, sólo vio delante suyo a una piña y se la comió. Al sacarse la máscara se dio cuenta de que había devorado a la mujer. Desde entonces, cada vez que se ponía la máscara, sentía gran hambre y sed de sangre humana. Se había vuelto adicto a sus fuerzas depredadoras. Asesinaba mujeres y comía sus órganos sexuales. Incluso, llegó a cometer incesto con sus hermanas e hijas. Su hermano *Bónkuase*, sin poder convencerlo de que no usara más la máscara, le tendió una trampa y juntó a un grupo de guerreros para

asesinarlo. Mientras agonizaba, *Kashindúkua* lanzó una maldición sobre la humanidad: “Por cada dolor que ustedes me han causado, dejaré una enfermedad que los matará”. Cuentan los kogi que *Kashindúkua* no murió realmente, sino que aún vive en una cueva. Cuando el mundo se acerque a su fin, abandonará la cueva y asesinará a hombres y mujeres (Reichel-Domlatoff 1975: 55-56).

Las potestades de los *visionarios* les han sido otorgadas por los *Espíritus Maestros* para promover la vida equilibrada de la comunidad. La Gran Madre, creadora de todo lo viviente, dona el poder a *Kashindúkua* aconsejándole que no lo use a la ligera. Pero el ser humano termina siendo libre de darle el fin que él desea. *Kashindúkua* quería usar sus poderes para el bien y curaba a sus paisanos. Sin embargo, se dejó engañar por una *visión* y devoró a una mujer. Las *visiones* pueden ser embusteras y los *maestros* deben saber interpretarlas. El acto antropófago de *Kashindúkua* lo volvió adicto a la sangre humana.

La recurrencia en los relatos sobre jaguares a temas de connotación sexual llama la atención. Según la descripción hecha por el *maestro* Payaguaje, cuando los antiguos airo-pai disponían a sus espíritus-jaguares para combatir a sus enemigos (*awqa*), ellos cumplían sus órdenes y los mataban, luego apilaban los cadáveres e, inmediatamente, comían sus órganos sexuales. En la narración de la muchacha huni kuin, se evidencia una afinidad metafórica entre el acto de comer y el acto sexual. A su vez, en el relato kogi citado, *Kashindúkua* también devora los genitales de las mujeres, mostrando un apetito exagerado que transgrede las formas *legítimas* en las que puede darse la sexualidad.

La prohibición del incesto se encuentra extendida por toda la región amazónica. En lengua candoshi cometer incesto se dice *itónaarimaama*, que según Surrallés puede ser traducido como “convertir en un extraño” (Surrallés 2009: 216). Quien comete incesto deja de pertenecer al grupo de parientes, ya que se ha convertido en un potencial depredador de la comunidad. En general, para las naciones amazónicas el incesto “se asocia al desorden más absoluto y se considera un atentado contra la armonía social” (Surrallés 2009: 216). El relato sobre el incesto primordial de Luna es uno de los más expandidos en la cuenca amazónica, habiendo sido registrado – con variantes – entre muchas naciones, como los huni kuin, los airo-pao, los shipibos, los upichía, los piranha, los parakana, los yagua, los desana y los machigenga, entre otros (Belaunde 2005: 261). Cito a continuación una versión awajún recogida en el libro *Duik Míun*:

Antiguamente, Nántu /luna/ vivía en la misma casa que su ubán /hermana/.

Nántu tenía su mujer, pero la ubán aún estaba soltera.

Nántu dormía con su mujer; la ubán dormía sola en otra cama; los demás familiares dormían en otras camas. Todos en la misma casa¹¹⁵.

Por la noche Nántu se levantaba y se iba a la cama de su ubán. Ella le aceptaba pero no sabía quién era y, aunque intentaba agarrarlo fuertemente para descubrirle cuando amaneciera, Nántu siempre lograba escapar y volver a su cama antes de que se viese nada.

Una noche, Nántu volvió a la cama de su ubán; aunque dormía, notó que alguien intentaba forzarla. La mujer quiso agarrar al hombre pero, nuevamente, Nántu consiguió escapar.

Por la mañana la mujer avisó a su dukún /madre/.

- Alguien viene a mi cama cuando estoy dormida, pero nunca logro ver quién es.

La madre le dijo:

- Coge un fruto de súwa /huito/ y cuando él esté contigo, píntale la cara. Entonces sabremos quién es.

La mujer fue a buscar súwa y, raspándolo bien, lo dejó preparado cerca de su cama.

Aquella noche Nántu volvió a la cama de su ubán. Cuando le sintió, agarró suwa y le pintó la cara. Nántu volvió rápidamente a la cama.

Cuando amaneció todos vieron la cara de Nántu pintada de negro.

-¡Seguro que eres tú el que viene a mi cama!- le dijo la ubán.

Todos los familiares dijeron a Nántu:

- ¿Por qué te acuestas con tu ubán? ¿No te da vergüenza acostarte con ella?

Nántu, avergonzado por haber sido descubierto, se fue a buscar a su mujer que se había ido a la chacra.

- Mujer, hazme chapo de zapallo para tomar.

- ¿Acaso ves bastante zapallo madura para hacer chapo? – le contestó la mujer.

Nántu regreso triste a la casa. Vio a su hijita y le dijo:

- Hija, me voy al cielo; ven conmigo.

Haciendo un nije subió al cielo con su hija avergonzado por haberse acostado con su hermana.

Nántu todavía tiene su cara manchada de negro, desde que su ubán se la pintó con súwa (Chumap 1979, tomo I: 205).

Cada narración en torno a Luna, incluso las narradas al interior de una misma cultura, agrega detalles, omite otros, dando mucho interés a la lectura en conjunto de los textos. El relato recogido por Siskind (1973: 147-148) entre los sharanahua, de la familia lingüística pano (como los huni kuin y los shipibos), básicamente cuenta la misma historia de una muchacha que cada noche era visitada en su hamaca por su hermano, quien no revelaba su identidad, oculto por

¹¹⁵ Un primer detalle que llama la atención es por qué si *Nántu* está casado, sigue viviendo con sus familiares. Esta narración vuelve a explicar por qué las parejas casadas viven con la familia de la mujer, y no con la del esposo.

la oscuridad. Cuando fue descubierto y la mujer lo maldijo (y aquí vienen unos datos extras que no había consignado la versión awajún), el hermano mayor de Luna decidió castigarlo y le cortó la cabeza. Pero la cabeza de Luna seguía viva y con ánimo de venganza. Le hizo el amor a todas las mujeres, provocándoles que sangren de sus vaginas. Cometida su venganza, Luna ascendió por un ovillo de lana hasta el cielo, donde se convirtió en el astro nocturno de la cara manchada.

Según Reichel-Dolmatoff, el jaguar estaría vinculado a la luna, lo que hace pensar en una asociación simbólica entre este animal y el incesto (1975: 127). Luna es el insaciable antisocial que pone en riesgo las relaciones de la parentela. No razona con propiedad y se ve dominado por sus genitales. Es incapaz de reconocer que el deseo por su hermana no es *legítimo*. Luna vive en la oscuridad de su ignorancia, sin recordar el cuidado que merecen los vínculos de parentesco. Recibe un castigo debido a este olvido. “Si el incesto es producto del olvido de quiénes son nuestros padres, esto quiere decir que la falta que es condenada en los incestuosos no es, solamente, el haber tenido relaciones sexuales con una persona de la misma carne... La falta primordial es la falta de memoria. Es el olvido” (Belaunde 2005: 256). El incestuoso Luna y el jaguar se emparentan, puesto que ninguno recuerda a sus padres ni cuida los lazos con sus parientes. Al igual que Luna, el jaguar fue *gente* hasta que olvidó su condición humana. Los peligros del jaguar son el incesto y el olvido. Quien se enajena en su perspectiva y deja de lado su condición humana, se convierte en un *extranjero* peligroso que ansía nutrirse de la sangre de sus parientes. Luna lleva los signos del incesto en la cara; el jaguar, en las manchas negras de su piel.

La *narrativa ancestral* recuerda a la comunidad su común procedencia, los pasos de los ancestros y la substancia afectiva que vincula a todo ser vivo. Los *maestros visionarios* que se transforman en jaguares no pueden olvidar estos vínculos afectivos. El sentido de estas transformaciones es defender a los suyos y restaurar el equilibrio. Acordarse de los parientes es recordar que uno mismo es parte de una red de relaciones afectivas. El cazador evita extraviarse en la selva; regresa a la comunidad a compartir generosamente el *mitayo* de la caza. Así mismo, el afecto guía de vuelta al *visionario* desde la perspectiva del jaguar hasta recobrar su humanidad. El miedo al incesto y al olvido, junto al recuerdo de los suyos, lo salvan de la enajenación y lo traen de vuelta a sí mismo. El amor es la fuerza espiritual que derrota a los excesos del jaguar.

Numerosos *curanderos* mestizos y *maestros visionarios* indígenas afirman que la serpiente anaconda, conocida con el nombre quechua de *Yaku mama* (madre del agua) o *Sacha Mama* (madre del monte), es también la Madre de la *ayawaska*. Los shipibos hablan de una gran anaconda llamada *Ronin*. Es una serpiente tan ancha que difícilmente un hombre adulto podría rodearla con sus brazos. *Ronin* es capaz de producir temblores de tierra que suenan como descargas secas. Puede así mismo hacer temblar el agua y desbordar el nivel de los ríos¹¹⁶. Se le considera guardiana de secretos conocimientos medicinales.

Se les atribuyen a las anacondas fuertes *pensamientos*. Así mismo, he escuchado decir que el corazón de las anacondas late lento y puede comer una sola vez en un gran lapso de tiempo, lo que las asemeja a los *dietadores* avanzados y les garantiza una larga vida. Se supone que algunos *visionarios* poderosos tienen una serpiente invisible que los rodea como una gruesa capa de protección impenetrable. Se dice que la anaconda posee una enorme fuerza magnética e hipnótica, lo cual también da testimonio de la fuerza de sus *pensamientos*.

Las boas viajan por la selva sin hacer ruido, se mueven sigilosas, se camuflan con los árboles. Pueden atravesar grandes distancias en el monte sin temer peligro. Rara vez huyen cuando un extraño se introduce en sus territorios; permanecen atentas e inmóviles, estudiando a su enemigo potencial. Cuando cazan pueden aparecer desde la sombra y caer por sorpresa contra su víctima. Se piensa que la anaconda tiene la potestad de *brujear* con su mirada y ve con claridad en los misterios de la noche. Esto la asemeja a los *maestros visionarios* que, alumbrados por la luz de la *ayawaska*, descubren lo oculto y los mundos supra-sensibles. Así mismo, la anaconda se mueve por las aguas y puede atravesar largas distancias.

Tener relaciones de afinidad con las anacondas es valorado por los *maestros visionarios* de muchas culturas. “El auxiliar del chamán por excelencia es la anaconda” (Surrallés 2009: 299). Entre los candoshi, “los chamanes, cuando empiezan un *magómaama* [búsqueda ritual del abuelo *Arutam*] y toman el alucinógeno *zorropzi* (*Banisteriopsis* sp.) [*ayawaska*], se cubren totalmente el

¹¹⁶ Testimonios similares con respecto a ciertas anacondas han sido recogidos entre los shuar por Elke Mader (1999: 345).

cuerpo con trazos de genipa y se hacen manchas en la cara con achiote para imitar los dibujos que recubren la piel de la anaconda” (Surrallés 2009: 301). Así como para los guerreros tener una *visión* de jaguar era de gran importancia, los *maestros visionarios* buscan ante todo la manifestación de una serpiente. Si a un buscador de *Arutam* se le presenta la *visión* de una anaconda se convertirá en un *Uwishin* con facultades extraordinarias, capaz de adoptar la apariencia de la serpiente. A continuación, transcribo un canto recolectado por Surrallés, en el que Visa, un *maestro* del Chapuri, afirma convertirse en serpiente.

Estoy al acecho,
estoy al acecho,
por los remolinos de aire, estoy
estoy pintado con genipa,
tengo la cabeza triangular
estoy en las marismas¹¹⁷,
estoy en las marismas,
estoy en las marismas,
estoy en el azul del cielo, estoy al acecho,
estoy en la profundidad del pantano,
tengo la cara moteada, estoy al acecho,
ella está pintada con achiote¹¹⁸
(Surrallés 2009: 300).

En la versión candoshi, el verso inicial dice *tsaga tsaga tiavai*, que Surrallés traduce por “estoy al acecho”. Sin embargo, Surrallés afirma que “estas dos palabras no pertenecen a la lengua corriente candoshi e ignoro su origen. Es posible, no obstante, que pertenezcan a otra lengua de la región” (Surrallés 2009: 300). La palabra *tiavai* es repetida 24 veces en la versión original. Según Surrallés, la expresión aparece en todos los cantos candoshi que hablan sobre la serpiente: es posible que se trate de una fórmula de imitación de su lenguaje.

Este lenguaje les es revelado a los *maestros* cuando conversan, en sus trances *visionarios*, con los espíritus de las serpientes. El *visionario* habla la lengua de las serpientes pues él mismo tiene el poder de vestirse con sus *cushmas* y ver los mundos desde sus perspectivas. “Este fenómeno de préstamo lingüístico es corriente en los encantamientos y destaca la idea de convertirse en otro, una

¹¹⁷ En el castellano mestizo de la región amazónica, las marismas son conocidas como aguajales.

¹¹⁸ La versión original en Candoshi: “Tsaga tsaga tiavai / tsaga tsaga tiavai / zuriri tiavai, zuriri tiavai, tsaga tsaga tiavai, tsaga tsaga tiavai, / yana yana tiavai, yana yana tiavai, yana yana tiavai, / tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai, tputo tputo tiavai, / vachurta tiavai / kchurnata tiavai, / kamanchayta tiavai, / kanida tiavai, kanida tiavai, tsaga tsaga tiavai, / chishirta tiavai, / maraparta tiavai, tsaga tsaga tiavai, / karavída tiavai, karavída tiavai, karavída tiavai” (Surrallés 2010: 299).

anaconda en este caso, hablando la lengua de otro” (Surrallés 2009: 300). Como se ve, en los cantos de los iniciados el préstamo lingüístico no solo se da entre distintas lenguas humanas, sino que los *visionarios* también pueden apropiarse de la lengua de sus *espíritus auxiliares*.

En tanto el *maestro* confirma haberse convertido en anaconda y esta transformación se ha llevado a cabo, no resulta extraño que su lenguaje se confunda con el de las serpientes. El canto, entonces, se da en dos lenguas, la humana candoshi y la lengua de las serpientes, en tanto el cantor ya no es meramente humano, sino humano-serpiente. Sus palabras pertenecen a un campo esotérico que sólo los iniciados saben pronunciar, pero que otros reconocen. A lo largo del canto, el *visionario* afirma ser una anaconda: dice estar pintado con *genipa*, *yana*¹¹⁹. Estos versos, en una versión más literal de la sintaxis esotérica de los encantamientos, podrían ser traducidos “genipa, genipa, *tiavai*”. La fórmula ritual expresa que el *maestro* se ha vestido con la *cushma* diseñada de la anaconda.

También afirma el *maestro* tener la cabeza triangular de las serpientes, *tputo*; así mismo, que circula por las marismas o aguajales, al igual que ellas. En el canto original, se nombran los diferentes tipos de palmeras del lugar: *vachurta*, *kchurnata* y *kamanchayta*. Mientras el cuerpo denso del *visionario* sigue en el espacio ritual donde se está llevando a cabo la curación, su espíritu *visionario* se ha convertido en serpiente y se halla lejos, en los aguajales, y hasta nombra la vegetación que lo rodea, dando testimonio del proceso de desdoblamiento que tiene lugar. En el tercer verso del canto citado, se dice que la anaconda está al acecho en los *zuriri*, que son “los remolinos de aire”. Se cree que las anacondas, como los *Espíritus Maestros* sub-acuáticos, tienen sus casas en los remolinos del río, especialmente en los grandes pongos¹²⁰. El remolino se asocia a las anacondas, quienes pueden dar vueltas sobre sí mismas. Se dice que la anaconda puede *brujear* usando los remolinos de aire, que transportan sus *pensamientos*.

Al final del canto, el *maestro visionario* afirma que ha descendido a “la profundidad del pantano”, *chishirtai*. Es posible que sea un encantamiento

¹¹⁹ Genipa: árbol amazónico de cuyo furto se extrae un tinte de color negro.

¹²⁰ Los pongos son cañones angostos en los ríos donde se suelen formar grandes remolinos. Por lo general son canales de agua que permiten conectar dos cuencas. Es posible que la palabra provenga del término *punku*, de la lengua *runasimi*, que significa “puerta”. Estos pongos son considerados pasajes entre distintas dimensiones.

entonado para sanar a un paciente que sufre un *kutipado* causado por una anaconda. El *maestro* tiene que sumergirse hasta hallar el lugar donde el alma del enfermo se encuentra capturada. Sólo un *maestro* que tiene relaciones de afinidad con el espíritu de las anacondas, y que es capaz de transformarse en ellas, puede devolver el equilibrio a un paciente aquejado por un *embrujo* de este tipo. Manteniendo relaciones de afinidad con las anacondas, puede llegar a sus moradas y pedirles que suelten a los espíritus capturados, de la misma manera como un humano accedería a hacer un favor solicitado por un pariente amado.

Según sostienen los huni kuin, existe un ser superior y asexuado llamado *Yube*. *Yube* es dos en uno, luna y serpiente. Como luna, *Yube* regula las menstruaciones; como serpiente, es la *Madre-de-los-Diseños*. Entre los huni kuin, se afirma que una mujer que quiera ser maestra tejedora deberá comer los ojos de la serpiente y guardar la piel escondida en su casa. Cuando la joven sueña con la serpiente, sabe que el ritual ha tenido éxito. Se suele considerar que la *ayawaska*, a la que llaman *nixi pae*, es la sangre de *Yube*. La *ayawaska* transporta los *pensamientos* de la deidad. Quien toma *ayawaska* está incorporando los *pensamientos* divinos de *Yube*. Las precauciones que se toman para preparar el cuerpo antes de tomar la *ayawaska* (las *dietas* y abstinencias) tienen que ver con el peligro de incorporar los *pensamientos* del espíritu superior.

Afirma Belaunde que, entre los huni kuin, cuando un hombre se marea con las *visiones* de la *ayawaska*, su barriga queda embarazada con la sangre de la deidad. “Pero no da a luz a cuerpos de carne de vivos, sino a cuerpos de imágenes de luz” (2005: 197). Estas imágenes de luz son los *espíritus auxiliares*. Los *pensamientos* de la deidad entran al corazón del *visionario* y él se vuelve semejante a ella; por lo tanto, sus *pensamientos* pueden parir estos *auxiliares espirituales*. El hombre preñado por la *ayawaska* gestará mundos de luz y establecerá relaciones con los espíritus. Esta feminización del hombre da cuenta de la transformación orgánica que se origina con la ingesta de *ayawaska*. El que está *dietando* un *vegetal con poder* para iniciarse, es asimilado a un recién nacido que está sufriendo un proceso de transformación profunda que lo conducirá a un nuevo nacimiento y que, como tal, merece los mayores cuidados. También es como una madre que irá a parirse a sí misma con un cuerpo *preparado*.

Se dice que los hombres huni kuin son preñados de *dami*, imágenes figurativas de mundos y seres de luz, cuando beben la *ayawaska*. Las mujeres, en

cambio, expertas tejedoras, son conocedoras de los diseños *kene*. Se puede tratar de definir a los *kene* como grafismos no figurativos, pero la expresión teórica es demasiado fría. Estos dibujos están directamente inspirados en los diseños que llevan en sus cuerpos las anacondas. La boa es la madre de todos los diseños. “Hacer *kene* es hacer piel, es hacer cuerpo... El cuerpo no es nunca un cuerpo estático en el tiempo, sino un cuerpo que se transforma según su *kene* hasta completar un ciclo de crecimiento y mudar de piel” (Belaunde 2005: 201). ¿Podría comprenderse la transformación en jaguar o en serpiente como vestir el *kene* de esas especies? La luna-serpiente es una deidad fluida, que muta, que cambia de pieles y contiene todos los diseños posibles.

Inspirados en las serpientes, los humanos pintan sus cuerpos con diseños, especialmente en los días de fiesta. La simetría de estos diseños da cuenta del equilibrio energético de una humanidad saludable que aspira a asemejarse a los espíritus. Afirman los huni kuin que los espíritus siempre se adornan con gran belleza y que sus cuerpos están decorados con diseños finamente trazados. El *visionario* se hace semejante a los espíritus mediante la fuerza de sus *pensamientos*. Los *pensamientos* de un iniciado no son *pensamientos* de una persona normal, sino que son *pensamientos* preñados por los espíritus.

2.5 BALANCE

A lo largo de este capítulo se han encontrado diversas acciones de *transformación*, en las que una misma entidad pasa de un estado *x* a un estado *y*. Pero, al mismo tiempo, se ha podido constatar que estas acciones se inscriben, o tienden a inscribirse, en una red de otras acciones en las que un actante con poder aun mayor otorga a la entidad, a través de algunos mediadores, el poder de llegar a ser algo distinto de modo *legítimo*. Consideremos los casos encontrados:

- *Transformaciones punitivas*: estas son sufridas por personas que contravienen ciertos principios vitales establecidos al principio de los tiempos (cazar medidamente y con el permiso *legítimo* de los padres de los animales, no comer alimentos con sangre, no entrar en contacto con una mujer menstruante, tomar *plantas maestras* guardando las abstinencias preestablecidas, no cometer incesto, etc.). Debido a estas transgresiones, que nacen de un olvido de los vínculos de afecto que nutren a la comunidad, el transgresor pierde su condición de pariente y se enajena en una perspectiva del mundo que no es propia de una humanidad *legítima*, convirtiéndose en un potencial depredador de la comunidad. En este caso, es la falta de apoyo o la condena de los seres con mayor poder (los espíritus) lo que causa la transformación punitiva. Para evitar estas transformaciones, existen diferentes mediadores (destinados a garantizar la condición humana): cazar relacionándose respetuosamente con los espíritus, el fuego (que *desespiritualiza* la carne de caza), la reclusión de la mujer, las *dietas visionarias*, las leyes de convivencia y control de la sexualidad, etc.
- *Desrecordar a los muertos*: cuando una persona muere, deja de ser un pariente y se convierte en un ser extraño, un potencial depredador de los vínculos de afecto de la comunidad. El muerto reciente está resentido, apegado a su antigua condición de pariente e inconforme con su actual estado; la comunidad, poseída por la tristeza, queda perturbada y temerosa del ánimo de venganza del muerto. Sin embargo, mediante un

proceso de olvido, la comunidad se libera de esta intranquilidad y el muerto se transforma, de un ser resentido y peligroso, en un antepasado; entra a la casa de los muertos, se hace pariente de los antepasados, toma una pareja entre ellos. En este proceso, los cantos funerarios son fundamentales para que el muerto tome conciencia de su nueva condición y se aleje de los vivos. La comunidad humana se libera de la perturbación y la tristeza mediante el olvido (*desrecordando*) y recordando el afecto que vincula a los deudos a sus parientes vivos; el muerto lo consigue a través del desapego de su condición humana y los cariños que le procuran los antepasados, que son su nueva comunidad.

- *Llegar a apaciguarse*: en el caso estudiado de los pueblos jíbaros, un guerrero es matado por otro y su espíritu (*emesak*) busca vengarse contra su asesino; sin embargo, luego de que el guerrero asesino desarrolla ciertos pasos rituales, logra que el espíritu vengativo apacigüe su ira y se transforme en un espíritu benéfico para él y su familia. Esta acción de transformación se hace a través de mediadores, como el ritual de reducción de cabezas (*tsantsa*) y los cantos *anent*.
- *Llegar a recuperar las fuerzas*: de modo complementario al proceso anterior, el guerrero que mata a otro se debilita y se hace vulnerable al espíritu vengativo de su víctima; pero luego, tras emprender una nueva búsqueda de poder (*waymamu*) obtiene el poder de *Arutam* y llega a recuperar sus fuerzas. Esta acción de transformación se hace a través de mediadores, como las abstinencias inherentes a la búsqueda de poder, la ingestión de *plantas maestras* y los cantos *anent*, todo lo cual provoca las *visiones* en las que se manifiesta *Arutam* y renueva su promesa.
- *Reincorporación del guerrero*: en vinculación con los dos puntos anteriores, el guerrero que sale a pelear contra otros, despliega una fuerza descomunal. Mediante los rituales previos al combate, que incluyen cantos, bailes marciales, discursos sublevantes y bebidas alcohólicas, la ira del guerrero se exagera, gracias a lo cual se transformará, en el campo de batalla, en un gran depredador del monte (buitre, jaguar, anaconda). Sin embargo, cuando regresa a la comunidad, debe pasar por un periodo en el que procese la sangre vertida, para que

deje su condición misma de guerrero y vuelva a ser un pariente. Esta transformación se da mediante ayunos y aislamiento social.

- *Incorporación del poder espiritual*: los *dietadores* de las distintas *sendas visionarias* de la Amazonía occidental, buscan incorporar poderes espirituales que les permitan pasar de un estado de no-iniciados (asociado a una personalidad insegura por su misma carencia de poder), a un estado de iniciado, convirtiéndose en *maestro visionarios* (una persona que posee grandes *pensamientos*, seguridad y, en la mayoría de los casos, poder medicinal). Estos procesos de dieta implican abstinencias, un régimen alimenticio establecido, el consumo de *plantas maestras*, cantos sagrados, gracias a los cuales se obtiene la visión de los *Espíritus Maestros*, que en última instancia son los que donan el poder *legítimo* que transforma a la persona en un iniciado.
- *Adopción de la apariencia de un animal*: se trata de las transformaciones voluntarias de un *maestro visionario* que adopta el cuerpo o *cushma* de un animal (transformándose en un humano-jaguar o un humano-anaconda, por ejemplo) para llevar a cabo ciertas acciones precisas. Se ha visto que, en un caso ideal, estas adopciones deben ser transformaciones controladas, que permitan al *visionario* retornar a su condición humana. Esta capacidad de transgredir las perspectivas a voluntad viene dada por las alianzas espirituales que ha establecido durante su iniciación, la fortaleza de los *pensamientos* del *visionario* y el recuerdo de sus vínculos de afecto.

En suma, encontramos que dos operaciones fundamentales organizan la dinámica de la transformación: (a) el proceso por el cual un actante pasa de un estado a otro diferente; (b) el empoderamiento del actante por parte de una fuerza espiritual, a través de una mediación, a fin de que pueda llegar a cambiar de estado.

Capítulo 3: Luminosidad

3.1 Sueños, ensueños y visiones

En el ámbito de la Amazonía occidental, los sueños son un modo privilegiado para acceder a un conocimiento *legítimo* de los diversos mundos, seres y tiempos. “Muchas cosas de la vida de los despiertos las conocemos a través de los sueños... por medio del alma, que sale cuando el cuerpo está dormido, se sabe lo que va a suceder en la vida de despierto... en el sueño, el alma se separa del cuerpo y va a otro mundo y allí ve todas las cosas” (Tukup 1987: 72)¹²¹. Los mundos supra-sensibles pueden ser visitados en los sueños; en ellos se obtienen conocimientos fundamentales para realizar las prácticas de forma *legítima*.

Los sueños pueden indicar qué actividades son propicias de realizar los días próximos; o qué actividades, por el contrario, encarnarán ciertos peligros. Mediante ellos el soñador decidirá qué acciones realizar una vez que esté despierto. Debido a la revelación de un sueño, una persona puede decidir ir a cazar, quedarse en casa esperando a alguien, saber si el riesgo lo acecha a él o a alguno de sus parientes y, por ende, tomar las precauciones del caso. El soñador establece un diálogo con los espíritus y a través de ese diálogo toma sus decisiones. “El sueño es muy importante porque conecta el mundo en que vivimos estando despiertos y ese otro mundo en que viven los espíritus” (Tukup’ 1997: 77). Los espíritus revelan en sueños de qué manera deberá comportarse el soñador para que sus acciones se mantengan dentro de un marco de equilibrio.

Además de los augurios de cacería (que revisé en el subcapítulo 1.2), los achuar conocen otras categorías de sueños. Los sueños *mesekrampar* son aquellos que anuncian una fatalidad, como enfermedades o muertes (Descola 2006: 116). Los shuar los conocen como *mesekramamu* o *mesemamu*. Estos sueños suelen

¹²¹ La noción según la cual los principios espirituales de una persona se separan del cuerpo denso durante el sueño está también presente entre los yanesha: “Es en el mundo de los sueños que las almas se dedican a vagar y visitar mundos que no son visibles en la vida diaria” (Santos Granero 1994: 217). Gray también la señala entre los arakmbut (2002). A su vez, el *maestro* Senen Pani afirma esta capacidad espiritual para desplazarse en los sueños. Parece ser una noción bastante expandida en la región.

expresar la posibilidad de encontrarse con un depredador en el camino, de un enfrentamiento con un familiar o de alguna desgracia que acontecerá a algún pariente. Estos sueños podrían ser también anuncios de un próximo ataque de *brujería*. Por medio de imágenes oníricas extraídas principalmente del poder depredador de los seres del monte (como, por ejemplo, mordeduras de serpientes o ataques de jaguar), un proceso posterior de interpretación descubre el peligro que acecha al soñante o a sus afines¹²². Al despertar, quien ha recibido estos augurios redoblará su atención, tratando de averiguar (si es que aún no le ha sido revelado por el mismo sueño) quién desea causarle un *daño* o cuál es el riesgo que corre.

Los sueños no sólo anuncian posibles ataques, sino que los ataques de *brujería* se pueden dar durante los sueños o por medio de las *visiones* producidas por la *ayawaska*. “Los shamanes [*Uwishín*] también pueden manipular los sueños mediante su hálito mágico (*umpúm*). Esta práctica es considerada como magia negra y puede provocar en la víctima pesadillas que afectan la salud física y síquica de un individuo, debiendo ser tratadas mediante rituales de curación” (Mader 1999: 207). Pueden darse peleas espirituales mientras se está soñando: las personas enfrentadas entre sí se encuentran en algún mundo supra-sensible y pelean, con las mismas posibles consecuencias (incluso la muerte) que tendría un enfrentamiento en el mundo sensible. Se dice que los espíritus protectores y las fuerzas espirituales de los *visionarios* nunca descansan, para así poder protegerlos de las malas intenciones de sus enemigos.

Soñar es en sí mismo una acción, un desplazamiento espiritual. “Los eventos del sueño constituyen experiencias existenciales que tienen la misma importancia que las vividas durante la vigilia” (Caruso 2005: 175)¹²³. No en vano, los miembros de la nación ese-eja de la Amazonía peruana, designan a la acción de soñar con el nombre de *jakawibakiani*, que ha sido traducido como “saber/ver/aprender mientras uno duerme” (Peluso 2007: 143). Ya que todo el mundo sueña, los sueños son una fuente de conocimientos disponible para todos, sin distinción de edad o sexo.

¹²² “En este teatro onírico del infortunio, los animales no aparecen más que con un carácter figurativo: sirven de metáforas para enemigos humanos que se pueden nombrar” (Descola 2006: 117).

¹²³ Mientras que para las naciones jíbaras, pano, tucano y arakmbut que se han estudiado, los sueños son una fuente de conocimientos legítimos y poderes espirituales, los visionarios yanesha sostiene que las vigiliadas nocturnas son la fuente de su poder (Santos Granero 1994: 219-220).

Sin embargo, no todos tenemos la misma capacidad de obtener conocimientos *legítimos* en los sueños. Muchos soñadores pueden recibir información engañosa. Para obtener conocimientos dignos de fiar el ser humano debe atender a las interpretaciones de sus mayores, para así saber desentrañar los significados ocultos en los sueños. Así mismo, las propias experiencias de vida donan un bagaje de conocimientos que será aplicado en la hermenéutica. Un cazador experto, por ejemplo, sabrá interpretar mejor el significado de sus sueños que un cazador principiante, en tanto su propia experiencia lo ha llevado a tales resultados en el pasado. Si el sueño se ha dado en un lenguaje misterioso, siendo imposible para el soñador descubrir su sentido, es muy posible que la noche siguiente beba *ayawaska*, para así descubrir el sentido de la revelación.

Los sueños que precisan una interpretación posterior serían los que podrían llamarse “sueños normales”, que son los que tienen todas las personas cuando duermen. En éstos, los espíritus no se presentan de forma directa a los soñadores, sino que les muestran señales que se deberán interpretar. Existen otro tipo de sueños en los que el soñador puede conversar con los espíritus. Estos sueños se presentan a quienes se inician en las sendas *visionarias*. Según Tukup’, los sueños en los que el *visionario* entra en relación directa con los espíritus son conocidos como *wakan mamu* (1997: 78), que podría traducirse como “sueño del espíritu”. Los achuar los conocen, según Descola, como *penke karamprar*.

En estos sueños, lo importante es el diálogo que se establece o las palabras pronunciadas por los espíritus; el augurio se revela de forma inmediata al soñador, “en los mensajes verbales que son su razón de ser” (Descola 2006: 120). Estos sueños suelen ser *visiones* que se tiene cuando se ha tomado *plantas maestras*. En estas *visiones* acontece una superación transitoria de las separaciones ontológicas y lingüísticas: los diferentes seres del cosmos múltiple se presentan a los *visionarios* revestidos de una apariencia y un lenguaje entendibles para el conocimiento humano. Los sueños permiten la vuelta a ese tiempo *ancestral* en el que los diferentes seres de la existencia compartían un mismo lenguaje (tal como analizaré en el subcapítulo 3.3).

La diferencia entre sueño y *visión* no está claramente delimitada en los discursos *visionarios* que vengo revisando. Esto se debe a que “la diferencia entre el sueño normal y el sueño inducido (estado acrecentado de conciencia) no es para los Shuar una separación tajante, sino que ambos grupos oníricos guardan grandes

similitudes conceptuales” (Mader 1999: 206). Incluso, según he podido entender, es posible tener *sueños verdaderos*, en los que se conversa con los espíritus, sin haber ingerido *plantas maestras*, mientras se duerme de manera normal; sin embargo, esta posibilidad queda reservada para quienes han desarrollado facultades perceptivas extraordinarias. Los discursos amazónicos, entonces, no suelen hacer una diferencia marcada entre sueño y *visión* porque ambos operan de forma similar.

El *maestro* Senen Pani tiene una catalogación un tanto más diferenciada entre sueño, *ensueño* y *visión*. El sueño (*nama mera*) es el que se tiene normalmente cuando se está durmiendo; sin embargo, no todos sueñan igual, pues quienes siguen una senda *visionaria* suelen soñar con mayor claridad y grado de detalle, pudiendo recordar sus sueños mejor que antes de recibir su iniciación. Los “sueños del dietador”, como afirma Senen Pani, son de gran intensidad y complejidad simbólica. Los *ensueños* suceden cuando se cierra los ojos y la persona se halla en un estado de relajación intermedio entre el sueño y la vigilia. Muchos *ensueños* acontecen a los *visionarios* de noche, cuando están tendidos en sus hamacas fumando tabaco. El *entrecejo* de los *visionarios* suele estar lleno de imágenes; esta capacidad de “conexión” también se desarrolla durante las *dietas* iniciáticas. Es, según me ha expresado Senen Pani, como si tuviera un radar o una antena que recibe mensajes.

Las *visiones* (*pae mera*) propiamente dichas tienen lugar cuando se toma una *planta maestra*. No todas las personas tienen la misma cualidad de *visiones*, siendo éstas de diferente naturaleza. Por ejemplo, según he escuchado entre los pacientes urbanos del *maestro* Senen Pani, las personas que toman esporádicamente *ayawaska* suelen tener *visiones* principalmente ligadas a sus recuerdos personales, de tintes psicológicos, aunque también ven algunas serpientes y figuras geométricas. En cambio, quienes se hallan en una *dieta* o quienes han recibido una iniciación, pueden penetrar en mundos superiores que sólo son accesibles para quienes han purificado sus cuerpos y logran estados de *concentración* profundos. Los *Espíritus Maestros* los invitan a sus casas, les transmiten poderes y les enseñan distintas técnicas de curación y cantos sagrados. Aunque cualquiera puede tener sueños, ensueños y *visiones*, los *visionarios* se entrenan, como dice el *maestro* Senen Pani, para a partir de ellos poder llegar a un *oráculo* que les permita tomar las mejores decisiones para su vida y ayudar a sus pacientes.

Andrew Gray, en su libro *El último chamán* (2002), cuenta la historia de un *maestro visionario* al que nombra como Psyche. Él era lo que los arakmbut (grupo lingüístico al que pertenecía) llaman un *wayokeri*, que significa *maestro soñador*, intérprete de los sueños y capaz de desplazarse a regiones distantes en sus viajes oníricos. Entre los arakmbut, algunos *curanderos* conocían los cantos y con ellos podían curar enfermedades leves de sus pacientes, pero el nivel de *maestro soñador*, máximo grado espiritual, era alcanzado por muy pocos. Según afirmaron a Gray sus informantes (2002: 39, 70-74), cada cuerpo denso contiene un alma o principios espirituales, *nokiren*. Quien tiene un *nokiren* preparado y educado en las técnicas del soñar, puede desplazarse por los mundos supra-sensibles en busca de curas, respuestas y conocimientos *legítimos*.

Los *maestros visionarios* con los que me he entrevistado suelen afirmar que, luego de su iniciación, sus *sueños* cambiaron profundamente. Sienten, en general, que en muchos sueños tienen una especial lucidez y que los recuerdan vívidamente, “como si se tratara de una película”, según me dijo el *maestro* Sui Metsa. Pueden encontrar en ellos respuestas a situaciones particulares que vienen atravesando, e incluso, consejos pertinentes para sus parientes y pacientes. De los sueños regresan a los mundos sensibles convencidos de las acciones que se deben ejecutar. Cuando un *maestro* se encuentra en una terapia, la misma diagnosis puede darse en sueños, mediante ciertas señales que le permitirán al *visionario* descubrir qué enfermedad aqueja al paciente o diálogos con *Espíritus Maestros* que le indicarán cómo debe darse la terapia. El *maestro soñador* sale a los mundos supra-sensibles en busca de respuestas que le permitan promover la vida equilibrada.

Psyche nació alrededor de 1920 a orillas del río Wandakwe, un tributario del Ishiriwe, en la casa comunal de los *Kokuambatoeri*, que es el nombre de un clan que significa “aquellos que viven donde crece la coca”. Siendo joven, a Psyche lo visitaron los espíritus. Un día, mientras pescaba, fue rodeado por diferentes especies de peces; le dijeron que eran *Espíritus Maestros* del río. Prometieron visitarlo en sueños, entablar relación con él: poco a poco, en tanto estos espíritus y otros se le acercaron, su poder de curar y de discernir fue en aumento. Un *maestro soñador* no sólo es capaz de sanar con sus cantos, sino que además obtiene una sabiduría excepcional, gracias a la cual puede contribuir a resolver los conflictos de su comunidad, para posibilitar el *buen vivir*. Con el paso del tiempo, el poder y la

sabiduría de Psyche se volvieron evidentes para sus paisanos, convirtiéndose en un consejero de su nación. Muchos iban hacia él en busca de ayuda y consuelo. Su palabra se constituyó como una voz autorizada, fundamental para la toma de cualquier decisión importante. Su relación con los mundos supra-sensibles fue reconocida más allá de su comunidad; sus cantos tenían efectos medicinales, sus oráculos se cumplían y sus consejos promovían el bienestar.

Psyche vivía en el caserío de San José del río Karene, en el departamento peruano de Madre de Dios. Su casa quedaba alejada del resto de la comunidad, en el camino al cementerio¹²⁴. Muchos comuneros iban a consultar con Psyche sobre sus preocupaciones. Cuando le narraban sus problemas, se echaba en la banca fuera de su casa, fumaba tabaco y accedía a los mundos de los espíritus. Esta técnica correspondería a lo que el *maestro* Senen Pani llama *ensueño*. Mediante la ingestión de tabaco, conseguía una relajación física y realizaba un ejercicio superior de sus facultades perceptivas. Luego de pasar unos minutos recostado hablando con los espíritus en busca de respuestas, daba su opinión sobre los asuntos consultados. Psyche conversaba con los espíritus *ndakmbayorokeri* o *ndakyorokeri*, “espíritus del buen sueño”. Para poder comunicarse con el *maestro soñador*, estos espíritus toman la forma de atractivas jóvenes y le revelan cosas importantes para sostener su vida: dónde atrapar buenas presas durante la cacería y la pesca, qué puede suceder en el futuro, qué aconsejar a quienes necesitan asistencia, cómo diagnosticar y curar distintas enfermedades.

Durante una terapia prolongada, el paciente debe quedarse bajo el cuidado del *maestro* y su esposa, que le cocinará una *dieta* especial (en el caso de las mujeres que son *maestras curanderas y visionarias*, suelen ser ellas mismas o una hija quienes cocinarán los alimentos del paciente). El paciente, entonces, pasa a convivir con la familia del *visionario* y ambos, *maestro* y paciente, entrelazan sus destinos, de manera semejante a como sucede entre el *maestro* y su discípulo. Durante una terapia o una iniciación, los espíritus se presentan a los *visionarios* en sus sueños, *ensueños* y *visiones*, para informarles cómo va avanzando el proceso de iniciación de su discípulo o la terapia de sus pacientes. Los espíritus informarán qué

¹²⁴ Este alejamiento parcial de las viviendas de los *visionarios* con respecto al resto de habitantes, es cada día más raro de encontrar. De todas formas, hay casos en los que se sigue dando, como sucede con la morada del *maestro* Don Cristóbal Salas, separada del resto de la comunidad de San Miguel del Río Mayo por una quebrada que sus pacientes tienen que remontar a pie.

enfermedad tiene un paciente, qué caminos deben seguirse para obtener mejores resultados, qué plantas deben ser *dietadas* o qué alimentos deben ser suprimidos.

Como se ha dicho, algunos *brujos* o espíritus negativos obran el *daño* sobre sus víctimas seduciendo a sus espíritus y raptándolos, para dejarlos encerrados en lugares lejanos, custodiados por sus *espíritus auxiliares*. Para poder recuperar estos espíritus secuestrados, es necesario que el *visionario* sea un viajero experimentado que pueda controlar su *navegación* por los mundos supra-sensibles, moviéndose a voluntad por ellos y conociendo distintas geografías *visionarias*. Durante su tiempo de iniciación, el futuro *maestro* aprenderá a dominar la técnica de soñar, para así poder controlar el movimiento de sus principios espirituales. “He aquí entonces que los viajes emprendidos en sueños durante la dieta darán al Onaya el adecuado conocimiento de todos los lugares en que los espíritus acostumbran encarcelar las almas de los enfermos” (Caruso 2005: 178). Los *visionarios* que quieren rescatar un espíritu raptado deben poder moverse por diferentes sustancias, como el agua, el subsuelo y el aire, para poder encontrar los espíritus. Deben, así mismo, haber obtenido en sueños las armas necesarias para luchar contra los *aliados* de los *brujos* y poder liberar a sus pacientes.

El principal agente del tratamiento son los cantos de curación. Los arakmbut los llaman *chindign*¹²⁵. En los *chinding* se utilizan palabras especiales, muchas veces arcaicas y de uso infrecuente en la cotidianeidad. Cada *chinding* tiene un uso específico, ya sea para curar determinadas enfermedades, aumentar el crecimiento de los huertos o intervenir en contra de los ataques de *brujería*. Cuando un *maestro* se encuentra frente a un paciente y, mediante sus *visiones* o *ensueños*, descubre el mal que lo aqueja, intuye cuál es el canto más apropiado para curar dicha enfermedad. El siguiente extracto de un *chinding* narra la experiencia de un *visionario* que busca traer de vuelta a un espíritu raptado por las huanganas, conocidas por los arakmbut con el nombre de *moka*. Estos cantos sanadores *chinding*, de estructura narrativa, cuentan aquello que el *maestro* está viendo en su entrecejo *visionario*. Consisten en la repetición de características o territorios vinculados con dicha especie. El *visionario* nombrará a los animales involucrados

¹²⁵ “... el significado de la palabra *chindign*, que, a la vez, significa ensalmo de curación y de brujería” (Gray 2002: 125).

en el rapto y las características de lugares en los que se hallan los principios espirituales del enfermo¹²⁶.

... *Wakuru pirotombe* - el alma (de una persona enferma) va con los mokas husmeando en el aire. El alma de la persona enferma husmea en el aire.
Wakaringo – donde es brumoso – los mokas llevan el alma enferma.
 Van por los *masonara* (“aguajales”, lugares inundados donde crece la palmera aguaje).
 Pasan por el *mantoro* (achiote).
 Los mokas van en grupo donde hay muchos frutos (*ayantaponda ombatiwehpo*).
 Pasan por el *mawentapo* (boca de la quebrada).
 Van. Atraviesan. Comen fruto...
 Están sentados en círculo y en el centro está el alma del hombre enfermo.
 Los mokas giran en un círculo sobre el suelo.
 Caminan en grupo juntos.
 “Hu hu hu”, dicen cuando giran en círculo.
 “Hu hu hu”, dicen cuando giran.
Ndo akedni – voy al frente.
Ndo wanokway akkudnpo – voy a entrar al círculo. Allí está el alma y voy a pelear por esto hasta el final.
 “Ku, ku, ku”. ¡Escapen, mokas!
 Quiero entrar al círculo de los mokas para tomar el alma de la persona enferma. Somos como moscas unidas a la persona enferma.
 Es posible ir donde los mokas están comiendo.
 Soplando sobre la persona enferma quiero agarrar el alma de la persona muerta (*ndo wandokpurmbu wandokmbawadapo*) para salvarla.
Ndo akden estaré al frente curando y luego los mokas nos cruzarán comiendo los frutos de árboles (Gray 2002: 103-105).

Aunque el canto puede seguir ciertas formas y rítmica preestablecidas, las palabras se renuevan según la experiencia inmediata que acontece al *maestro* en sus *visiones*. El canto arriba citado da testimonio de la diagnosis de la enfermedad realizada por el *maestro*, al señalar que el espíritu del paciente husmea el aire junto a las huanganas, siguiendo al grupo de animales raptos hasta un lugar brumoso del monte, un sitio de gran humedad, como suelen ser los territorios favoritos de las huanganas. Es posible que el paciente haya caído enfermo tras haber matado más animales de los necesarios para sostener a su familia.

El canto continúa narrando la situación del paciente. Las huanganas, que llevan con ellas los principios espirituales del enfermo, pasan por los aguajales y

¹²⁶ “El uso de nombres (wandik) proporciona el lazo entre el poder invisible del mundo de los espíritus y el mundo visible, por lo que muchas actividades chamánicas consisten en conocer los términos correctos o nombres para las especies y en comprender cómo se relacionan. Los chinding consisten en listas de nombres de especies que proporcionan un sentido de orden sobre el caos que amenaza al espíritu del paciente. El poder del nombre radica no sólo en el mundo mismo sino en las connotaciones que tiene a lo largo del mundo invisible del espíritu” (Gray 2002: 155).

llegan hasta donde se hallan los árboles cuyos frutos constituyen su alimento principal. El *maestro visionario* ha seguido a las huanganas hasta su territorio. Es imaginable que las frecuencias de voces del *chinding* y el humo del tabaco tengan un efecto sobre las facultades perceptivas del *maestro visionario*. Rastrea las huellas de los animales, las sigue hasta dar con el espíritu. Ve que las huanganas danzan en círculo alrededor del enfermo y le gruñen amenazadoramente.

El *visionario* afirma su poder y decide entrar al círculo de huanganas para recuperar el espíritu del enfermo. Asegura que batallará hasta el fin, dando confianza al paciente. El *maestro* se expone a los dientes de las huanganas para defenderlo. Profiriendo un grito amenazador (“ku ku ku”), quiere provocar la huida de sus enemigas. El *maestro* utiliza un grito que generalmente imita a un gran animal depredador del monte. Una vez que entra en el círculo, el *maestro* sopla humo de tabaco sobre el espíritu raptado, para devolverlo a la vida y vincularlo nuevamente al cuerpo denso de su paciente. Nótese que el enfermo es nombrado por el canto (según la traducción de Gray) como “persona muerta”. El *maestro* le devuelve la vida al guiar el espíritu de vuelta al cuerpo. Los *visionarios* son aquellos que “dan vida” a los agonizantes. Para vitalizar a su paciente, debe enfrentarse y vencer a esos captores; de lograrlo, regresará con el *nokiren* del enfermo a la comunidad y el paciente recobrará la salud.

Los *maestros visionarios* encuentran en el sueño, los *ensueños* y *visiones*, conocimientos sobre todos los eventos, tanto sobre el pasado como sobre el futuro potencial. “Moverse con el tiempo sería una forma de *intemporalidad* en la cual nada parece cambiar y desde la cual el futuro y el pasado serían visibles. Así es como he tratado de conceptualizar lo que los Arakmbut expresan cuando dicen que en el mundo del espíritu uno puede ver el futuro tan claramente como el pasado. El mundo del espíritu es un lugar de potencialidad más allá del tiempo y del espacio” (Gray 2002: 301). Podría decirse que en los sueños, *ensueños* y *visiones*, se puede acceder a una suerte de espacio primordial, en el que todos los espacios coinciden; y a un tiempo en el que habitan todos los tiempos.

Un *maestro soñador* se va haciendo cada vez más hábil para moverse a voluntad por los mundos de los espíritus. Entre los *maestros soñadores* arakmbut, un joven *wambo* comenzará a soñar con espíritus *ndakyorokeri* que le indicarán dónde cazar y pescar. Con la madurez, la comunicación con los espíritus se irá haciendo cada vez más abierta. Los arakmbut, según Gray (2002), no tienen una

formación *visionaria* formal; son los *Espíritus Maestros*, a través de los sueños, quienes se encargan de la iniciación y de guiar a los *visionarios*. El *maestro* Psyche era capaz de decir quién sanaría o moriría, encontraba objetos perdidos, advertía a la comunidad sobre espíritus dañinos y era incluso potestad suya cierto control sobre el clima. Todos estos poderes los había obtenido en sueños.

Cuenta Andrew Gray que la salud de Psyche empezó a deteriorarse a partir de octubre de 1980, quejándose de fuertes dolores del corazón, por lo que tuvo que dejar de fumar. Para diciembre, ya no era capaz de retener los alimentos, sus intestinos se hinchaban y sufrió dolores aguijoneantes. Sus síntomas eran los de una enfermedad causada por los espíritus del río. Mientras el *maestro* agonizaba, sucedieron varias tormentas. Muchos comuneros aseguraban que los espíritus del río estaban atraídos por Psyche y querían llevarlo a *Seronwe*, su mundo en el fondo profundo de las aguas. El mismo Psyche lo confirmó. Dos días antes de su muerte, frente a los hombres más respetados de su comunidad, anunció su partida a *Seronwe*. Iba a ser recibido como un pariente por los espíritus y una mujer-espiritual lo estaba esperando para ser su esposa. Tendría entre ellos su nueva casa, sus propias *chacras* y animales domésticos.

Psyche aseguró que no quería hacer ningún *daño* cuando muera, sino que partía en paz. Su espíritu sería beneficioso para los suyos. Los comuneros podrían convocarlo cuando necesitaran su ayuda. También profetizó que durante el *wawiyok*, la estación húmeda, las lluvias serían diferentes a todas las antes experimentadas. Los truenos y rayos alimentarían el río, lo fortalecerían, y las inundaciones serían catastróficas. El río Karene arrasaría de la región a todos los colonos. Sólo los arakmbut sobrevivirían. Después del cataclismo, Psyche se presentaría a los suyos en la forma de un pájaro que todos reconocerían. Retornaría para aconsejarlos y darles curación.

La persona que se encuentra en un proceso de *dieta* suele tener sueños frecuentes y de gran intensidad. La metabolización de estas *plantas con poder* por parte del organismo del *dietador*, causa transformaciones internas que se expresan en sueños. Algunos *dietadores* me han afirmado tener sueños en los que pueden volar por cuenta propia, controlando sus movimientos. Cuando en un sueño el *dietador* se ve vestido con una armadura o con trajes especiales, o se encuentra con

un grupo de antepasados vestidos ritualmente, estas imágenes son símbolos de sus nuevas facultades perceptivas y espirituales.

El *visionario*, en tanto más frecuente a los *Espíritus Maestros* y sus mundos supra-sensibles, se vuelve una suerte de *enamorado de los espíritus* y siempre los anda buscando en sus sueños, *ensueños* y *visiones*. La belleza de los espíritus lo ha cautivado y ansía reencontrarlos. En los sueños, *ensueños* y *visiones*, los espíritus benévolos prometen a los *visionarios* que les brindarán asistencia para que lleven una *buena vida*. Quienes se han preparado espiritualmente, tienen ojos *visionarios* para ver a los *Espíritus Maestros* y oídos *visionarios* para escucharlos, haciendo visible lo que normalmente es invisible para los humanos y haciendo audible lo que normalmente es inaudible. Transcribo a continuación una lista elaborada por Tukup' sobre sueños en los que el *visionario* entabla diálogo con los espíritus:

-Estos son los sueños que se tienen buscando poderes por medio de las plantas psicodélicas. En el sueño aparece un hombre que ha tenido bastantes hijos y me dice: *mira mira mis hijos, he tenido una larga vida junto con mi esposa, así serás tú también*. Este es un magnífico signo de que yo tengo entonces la fuerza, el poder para tener bastantes hijos sin perder ninguno y envejecer con mi esposa igual como se me ha dicho en el sueño.

- Igual que el anterior, este sueño es fruto de las plantas psicodélicas por medio de las cuales se buscan poderes y fuerzas para el futuro. En el sueño aparece un hombre y me dice: *soy un mayor que tuve bastantes hijos, por ellos estoy mejor, por ellos estoy mejor, andamos siempre de acuerdo; tú también serás así*. Es un buen sueño. Significa que yo también, lo mismo que él, tendré muchos hijos, veré a mis hijos ya jóvenes, ellos me cuidarán, me acompañarán, y me ayudarán.

- Como los anteriores, es un sueño de poderes. Se sueña una señora que aparece y dice: *vea mis hijos como están ayudándome, así también le sucederá a usted recibiendo mi fuerza*. Significa que esa persona que sueña también del mismo modo y con la misma fuerza tendrá sus hijos sin que se pierda ninguno, le crecerán todos, le amarán, le ayudarán... (Tukup' 1997: 95-96).

En los ejemplos a los que hace referencia el texto de Tukup', quien ha tomado *plantas maestras* puede entablar conversaciones con *Espíritus Maestros* que le auguran prosperidad. Las palabras de estos espíritus son poderosas. Aquello que prometen irá a cumplirse. Sus palabras mismas transmiten la fuerza necesaria para tener una vida larga, serena, criando y protegiendo a los hijos. Una *buena vida* es llegar con calma a la ancianidad, habiendo prodigado cuidados a los hijos, para que ellos, ya maduros, prodiguen a su vez cuidados a los padres. Los miembros de la comunidad se acompañan desde el nacimiento hasta la muerte.

Los *visionarios* se encuentran con *Espíritus Maestros* de apariencia femenina y masculina, dependiendo de los poderes que otorgarán y las promesas que establecerán. Ambos géneros consiguen los poderes necesarios para la *buena vida* y se complementan. Los relatos de los mayores son validados por las propias prácticas *visionarias*. “Durante la iniciación, particularmente durante los sueños de entrenamiento, el novicio descubrirá la autenticidad y la actualidad de la narración mítica” (Caruso 2005: 177). Incluso, el *visionario* que se encuentra con estos *Espíritus Maestros* puede conocer aspectos de su fisonomía, de su comportamiento o acerca de las acciones que realizaron en los tiempos *ancestrales* estos personajes fabulosos, descubriendo detalles que los narradores desconocían o simplemente olvidaron contar. De esa manera, los *saberes ancestrales* se alimentan de la experiencia *visionaria* personal de cada iniciado.

Supongamos que un discípulo está *dietando* una planta cuyo espíritu, según le contó su *maestro*, es un hombre bajo que lleva un sombrero ancho. Cuando el discípulo bebe la planta y se va a dormir, es posible que en sueños o en *visiones* se encuentre con este espíritu y que lo vea con las características que ya su *maestro* le había anticipado. Es más, tal vez el discípulo vea al *Dueño* con algún instrumento de poder del cual su *maestro* no le había hablado, como, por ejemplo, una maraca. A la mañana siguiente, el discípulo narrará este encuentro a su *maestro*, diciéndole que vio al *Dueño* de la planta que está *dietando* y que se trata de un espíritu con apariencia masculina, de pequeña estatura, que lleva un gran sombrero. Pero también agregará que el espíritu se presentó con una maraca y que le enseñó a curar con ella. El *maestro* podría responder que, efectivamente, el *Dueño* de esa planta tiene entre sus instrumentos de poder una maraca. El saber sobre los espíritus es comprobado y *actualizado* por el discípulo a través de su experiencia *visionaria*.

Los sueños, *ensueños* y *visiones*, entonces, son parte fundamental de la iniciación, pues a través de encuentros con los *Espíritus Maestros* el iniciado aprende las técnicas de curación y obtiene sus poderes espirituales (Caruso 2005: 178). Un *dietador* podrá tener 4 o 5 sueños en una sola noche de su *dieta*, todos ellos de gran intensidad y que podrá recordar con claridad. El *maestro* Senen Pani me contó un ejemplo de enseñanza de técnicas de curación a través de una *visión*. Habiendo tomado *ayawaska*, al *maestro* Senen Pani se le presentó un *Espíritu Maestro* con la apariencia de un doctor oriental de la antigüedad. Este espíritu, para impartir sus lecciones, tenía un modelo de cuerpo humano. El *Espíritu Maestro* le

mostró a Senen Pani, a través de su modelo, que el cuerpo humano se encuentra recorrido por canales energéticos a través de los cuales la energía vital y los *pensamientos*, en estado óptimo de salud, deben correr libremente. Le dijo, también, que en la columna vertebral del cuerpo humano se hallan unos discos donde se graban las vivencias de las personas, en especial sus tristezas, angustias, cóleras, pudiendo afectar la salud.

A Senen Pani le fue enseñada, entonces, una técnica de masajes para desbloquear los canales energéticos y devolver un funcionamiento armónico a los discos dorsales. En la siguiente sesión de *ayawaska*, el *Espíritu Maestro* volvió a aparecersele y le ordenó aplicar la técnica de masaje adquirida, que desde entonces es parte de su terapia. Cuando el *Espíritu Maestro* se le presentó, no sólo le enseñó una técnica, sino que al enseñársela, le dio el poder en las manos para poder emplearla con éxito. Sólo mediante este poder dado por los espíritus se puede aplicar una determinada técnica de curación de manera *legítima*.

Los desplazamientos por los mundos supra-sensibles, al igual de lo que sucede con cualquier periplo alejado de la seguridad del caserío, están llenos de peligros. Por ello, el *maestro* humano que guía a un *dietador* y es responsable de su bienestar, transmite a su discípulo sus protecciones, las *arcanas*, para que no pueda ser atacado por ningún espíritu *dañino*. El *dietador* no sólo ve aquellos mundos que normalmente son invisibles; él mismo se hace visible para los espíritus, cuyas intenciones algunas veces son negativas. La misma *planta maestra* que permite obtener poderes para la protección personal y la curación de otros, con generosidad, también puede enseñar a *dañar* a los semejantes. Algunos de los espíritus ligados a las *plantas con poder* son ellos mismos seres ambivalentes.

En los primeros sueños de una *dieta*, es casi inevitable que también se presenten entidades nocivas ligadas a esa planta. Las primeras noches de la *dieta* aparecerán con mucha fuerza pesadillas y estas continuarán a lo largo de toda la *dieta*, extenuando al *dietador* y tentándolo a renunciar. Los espíritus negativos intentarán seducir al *dietador* para llevarlo en sus correrías nocturnas. “Le prometerán inmensos poderes y la capacidad de no permitir a nadie jamás burlarse de él; en general, intentarán gratificar los impulsos humanos considerados más viles: el iniciado saboreará el falaz poder de vengar con tan sólo sus propios medios cada abuso de que se considere víctima” (Caruso 2005: 179). Según me afirmó el

maestro y pintor *visionario* Metsa Rawa, el *dietador* tiene que superar las tentaciones y vencer sus propias tendencias negativas:

Siempre las primeras noches te viene la energía negativa de las plantas. Cuando yo estaba dietando, me veía con dientes afilados o como con una lengua de serpiente jergón. Uno no se puede quedar en esas visiones, asustado, porque te puedes transformar en Yobé o volverte loco. Para eso tienes tu mapacho, para soplarle el humo y espantar esas fuerzas negativas. Uno tiene que seguir adelante. Ahí nomás tienes que decir: yo quiero llegar a ser maestro. Si tienes una dirección clara, si estás centrado, no te pueden hacer nada las energías negativas (Metsa Rawa).

En general, así como algunos de los sueños del *dietador* son reconfortantes y los espíritus le muestran como viene desarrollando sus poderes y fuerza sanadora, en otros se verá confrontado por sus propias debilidades, miedos y rabias. Estos sueños parecen destinados a que el *dietador* tome conciencia de sus propias tendencias antisociales, para que pueda curarse de ellas y superarlas. Según el *maestro* Senen Pani, los espíritus de las plantas *prueban*, constantemente, a sus discípulos. Quien cede ante las tentaciones, obtendrá ciertos poderes, pero no llegará a los grados superiores del desarrollo espiritual. De igual manera, estas “pruebas” han sido registradas por Santos Granero entre los yanesha: a lo largo de la iniciación el aprendiz se ve expuesto a “un gran número de tentaciones... por parte de las fuerzas maléficas con las que se vincula” (1994: 151). Según el *maestro* Sui Metsa, poco a poco la voluntad del *dietador* se irá templando y superará tentaciones que al principio lo hacían tropezar. Sólo quien haya aprendido a rechazar estos ofrecimientos de los espíritus negativos, podrá acceder a los *Espíritus Maestros* que le donarán los máximos poderes de la *medicina visionaria*.

Según el *maestro* Sui Metsa, mientras el aprendiz va desarrollando más voluntad, existen espíritus negativos que no estarán contentos con esta superación, pues ellos hubieran deseado hacerlo un nuevo súbdito de sus poderes *dañinos*. Al ver que el *dietador* se libera de su influencia, estos “demonios” se le acercarán de forma amenazante y le perseguirán, prometiéndole sufrimientos y desdichas. El *dietador* despertará entonces de sus pesadillas con el corazón en la boca. Será necesario que fume los cigarros *ikareados* por su *maestro* y se eche encima el humo de tabaco, mientras se encomienda a las *Madres-de-las-Plantas* y a los *Espíritus Maestros* luminosos, renunciando a la *brujería* y pidiendo su protección. Se trata de aprender a tener cierto nivel de *familiarización* con los poderes espirituales, de tal

manera que el iniciado no se vea controlado por los aspectos negativos de las plantas y más bien pueda direccionar sus fuerzas medicinales para beneficiar a quienes precisen de su ayuda.

¿Por qué las *plantas con poder* muestran primero un rostro negativo y atemorizante? Según el *maestro* Senen Pani, estas *Madres*, *Dueños* o *Padres* de las *plantas maestras* tienen *espíritus subalternos* o *espíritus auxiliares*, que son parte de una suerte de cortejo que orbita a su alrededor. Podríamos imaginar a estos *espíritus auxiliares* como planetas girando en torno a un astro luminoso. Los primeros espíritus del cortejo, o las fuerzas espirituales que están en el perímetro energético de los *Espíritus Maestros*, son sus “defensas” o *arcanas*, que están puestas ahí para que nadie pueda llegar a ellos con intenciones *dañinas*. Estos *espíritus auxiliares* de defensa pueden tomar forma de arañas, serpientes, avispas, hormigas y otros seres que se muestran amenazantes. Los *dietadores* pueden dejarse seducir por estos poderes y no seguir avanzado en el conocimiento de la medicina, quedándose en la superficie. Sobrepasada las primeras *visiones*, aparecerán otros *espíritus auxiliares* ligados a la planta que se está *dietando*, que pueden ser delfines, jaguares u otros animales que desde entonces se volverán aliados del *dietador* y colaborarán con sus prácticas medicinales.

Los *Espíritus Maestros*, al principio, llevan puestas lo que el *maestro* Sui Metsa llama sus “máscaras”, que pueden ser rostros atemorizantes con ojos saltones y colmillos enormes. Relata el *maestro* Senen Pani que el *Dueño* de la planta *ayahuma* se presenta a los *dietadores* con un disfraz bastante disuasivo: no lleva cabeza y tiene grandes dientes en su pecho. Estos rostros atemorizantes pueden incluso llevar a la locura a los *visionarios* que no sean capaces de mantener la tranquilidad y un grado de *concentración* profundo. Estas pruebas acechan el corazón del *visionario*, ponderando su temple, su capacidad para superar desafíos y su fuerza para sobreponerse al temor. Según dice el *maestro* Sui Metsa, el temor puede hacer que el *visionario* se pierda en mundos de sufrimiento, en los que se engendra la ira, el odio y la *brujería*. Las máscaras atemorizantes de los *Espíritus Maestros* son alimentadas por el odio, la intolerancia, el egoísmo, el apego a la sensualidad, el miedo, del propio *dietador*. El *Espíritu Maestro* actúa como una suerte de espejo poco complaciente en el que el *dietador* ve reflejado lo peor de sí mismo. El *dietador*, entonces, deberá ser capaz de reconocer que tras estas *visiones*

terribles se halla el rostro de un *Espíritu Maestro* luminoso que lo prueba, para luego purificarlo y donarle poderes medicinales

Según el *maestro* Senen Pani, una de las mayores dificultades del proceso de *dieta de palos* se da cuando el iniciado empieza a entrar en el último mes de su *dieta*. La luminosidad interna del discípulo se ha incrementado y ha adquirido nuevos poderes. Pero, al mismo tiempo, las fuerzas negativas que persisten en su interior, viéndose arrinconadas, también se hacen más fuertes. El enfrentamiento contra ese profundo abismo de temor y cólera resulta ineludible para completar el aprendizaje. Aquellos *dietadores* que no han cumplido estrictamente con las normas y que no han podido pacificar sus espíritus, se verán arrastrados hacia la *brujería* y la locura. “El pan puede quemarse a las puertas del horno”, dice el *maestro* Senen Pani. “Antes de acabar la dieta, el Espíritu mostrará sus rostros más terribles; quien no tenga la fuerza necesaria huirá, dejando trunca su iniciación”.

Cuando el *dietador* de uno de los árboles considerados de mayor poder y conocimiento, como el *ayahuma* o la *bumbizana*, toma *ayawaska*, hay momentos en que se visualiza hundido en tierra y percibe como sus fuerzas espirituales son succionadas por el árbol. Se siente sofocado por las raíces de los árboles, abrazado por una boa, a punto de explotar. Imágenes terribles lo cercan. “Si en ese momento no se puede dominar la mareación”, me dijo el *maestro* Senen Pani, “si se grita y se cae en la desesperación, te sientes sofocado y hasta te provoca desvestirte. Si cedes a tu temor, puedes salir corriendo y quedarte para siempre en el temor, te puedes hasta cagar en los pantalones”. La *dieta* es una terapia. “Quien quiere sanar a otros, debe primero ser sanado”, dice el *maestro* Senen Pani. Hundirse hasta las raíces de su ser y purgarse, limpiarse, vomitar, purificarse.

El *maestro Sui Metsa* asegura haber sido operado en los mundos supra-sensibles, para convertirlo en un instrumento refinado a través del que fluirá la luminosidad medicinal. Luego de haber sido hundido hasta las raíces, los *visionarios* ascenderán por el tronco del árbol, llegarán a sus ramas superiores y se conectarán con los mundos superiores. “En estas dimensiones ajenas e inimaginables aprenderá las reglas que gobiernan el mundo entero, incluso el de su realidad cotidiana y las relaciones que existen entre los elementos que lo componen” (Caruso 2005: 178). Los *pensamientos* luminosos de los *Espíritus Maestros* preñarán su corazón, el cual se ensanchará para ser transformado en un

maestro visionario capaz de beneficiar a quienes lo rodean, consagrado a “la gran magia celestial” y al amor incondicional.

La influencia mestiza sobre las costumbres, que suele hacer mofa de todo aquello que no goza de la sofisticación que se atribuye a la cultura occidental, ha generado cierto menosprecio hacia las *prácticas ancestrales*. Tukup’ expresa con pesar y angustia que en tanto los ancianos se mueren, sus saberes sobre los sueños se van perdiendo. Según Tukup’ la presente generación de los achuar desconoce las posibles interpretaciones de los sueños, además de atribuirles menos importancia a la hora de decidir sobre sus prácticas y comportamientos. Esto indica que hay ciertas rupturas en la forma de hacer memoria; la transmisión de los *conocimientos ancestrales* no se está dando de forma completa. Los jóvenes valoran cada vez menos los poderes que se adquieren en los mundos oníricos.

Investigué pensando en lo que vamos a necesitar para el futuro, para que no se pierda nuestra sabiduría sobre nuestros propios sueños. Eso me he dicho e hice esta monografía, pero esto vale no solamente para el futuro, sino que a la vez sirve para nosotros mismos. Cuando mueren nuestros mayores, se pierde un caudal de conocimientos y con ello, nosotros que ya somos grandes ¿qué vamos a dejar en herencia? Es importante que nuestros hijos tengan mayor inteligencia sobre el sueño, y crean en el significado. Que ellos también aprovechen el poder que se les da...

Como somos un pueblo minoritario, estos conocimientos de los sueños son importantes para nosotros porque colaboran con nuestra supervivencia. Si conocemos lo que va a suceder, nos cuidamos para que no suceda lo malo... Hay sueños que nos avisan o nos entregan poderes para evitar daños o vivir bien hasta la vejez. Conocer esto es importante para nuestra vida.

Yo creo que el grupo Achuar tiene en su cultura cosas importantes para la vida de cualquier persona. Hay gente que no conoce de los sueños y hay otros que desprecian los sueños, pero pienso que es porque no conocen sobre esto. Pero como yo soy Achuar, hijo de Achuar... si yo no hago caso de mis sueños, mi vida no será larga y no será con frutos y con poderes; así, mi gente y mi familia no pueden estar contentos... Si tú juegas con los sueños, tu vida se acabará pronto y será estéril (Tukup’ 1997).

Tukup’ asegura que, en tanto decae la importancia atribuida a los sueños, los achuar dejan de ser grandes; ya no tienen los poderes espirituales de los antiguos, ya no tienen su fuerza de *pensamiento*. Lejos de las *sendas visionarias*, los hombres y mujeres menguan, son ignorantes y fácilmente manipulables por los extranjeros. Se desprende de lo dicho por Tukup’ que la propia condición social por

la que atraviesan los achuar se podría deber a la poca importancia que las nuevas generaciones otorgan a los sueños. Tukup' parece sugerir que si se retoma la búsqueda de poder espiritual, si los hombres y mujeres siguen el ejemplo de sus antiguos y están dispuestos a sufrir los rigores de las *sendas visionarias*, los líderes de las comunidades podrán pararse con orgullo y seguridad frente a los extranjeros que ponen en riesgo sus modos de vida.

Sin embargo, he comprobado que la situación atestiguada por Tukup' no puede ser extendida a la totalidad de la Amazonía. Aún existen escuelas y *sendas visionarias* vigentes, inspiradas en los modos iniciáticos legados por los antiguos. Entre las naciones shuar, wampis y awajún, poco a poco, crece el número de jóvenes de las comunidades alejadas de las carreteras embarcados en la senda del *waymamu*. Entre los huni kuin se vuelven a realizar sesiones colectivas de *ayawaska*; muchos de los miembros de esa nación conciben que mediante las prácticas *visionarias* se pueden plantear nuevas formas de resistencia a la invasión cultural. Algunos *maestros visionarios* de la región, fuente de respeto entre nativos, mestizos e, incluso, extranjeros, se han dedicado a expandir generosamente sus conocimientos, impartiendo a jóvenes discípulos, quienes se siguen sometiendo a las durezas de la iniciación para incorporar la medicina de los *Espíritus Maestros*.

Entre estos *maestros visionarios*, destaco a Juan Flores, del centro *Mayantuyaku*, en el río Pachitea. También a Ricardo Tsakimp, quien, como ya mencioné anteriormente, tiene en Ecuador un centro de enseñanza para *Uwishin*. Así mismo, resalto la labor de la “Escuela del *maestro* Senen Pani”, quien forma a discípulos tanto de la nación shipiba como a mestizos peruanos. Estas escuelas pretenden adaptarse a las condiciones culturales y económicas actuales, conservando la disciplina y sacrificio de los antiguos, para que los discípulos alcancen los más altos grados de la espiritualidad. Entre los jóvenes que se forman como *maestros visionarios*, los sueños seguirán siendo modos privilegiados para acceder a los poderes espirituales de la *medicina ancestral*.

3.2 *El canto de los espíritus*

“Una herencia me dio el Creador
es mi canto
voy a hacer bonito
mi canto
con hermosos diseños”
(Senan Pani 2005: 11).

Los humanos cantan y las aves trinan, poniendo ambos esmero en embellecer su llamado. La aguda y poética contemplación indígena ha descubierto que las aves y los humanos poseen cualidades compartidas. Las parejas de aves se prodigan afecto y cuidan con esmero a su prole. Las etapas marcadas de su crecimiento (los cambios de plumaje del pichón al joven y del joven al adulto) se corresponden con los ritos de iniciación y de pasaje extendidos en la región amazónica. La iniciación de los jóvenes, la entrada en una sociedad de guerreros, el acceso a una jefatura o la culminación de una iniciación, “se representa frecuentemente en la Amazonía con un adorno de plumas bien distintivo” (Descola 2005: 74). Los adornos de plumas que llevaban algunos *maestros visionarios* en la Amazonía, parecen corresponder a la capacidad que se les atribuía de poder volar y arribar a las moradas invisibles de los *Espíritus Maestros*. También a sus dotes para cantar y alegrar con sus cantos a los humanos y a los espíritus.

Según el *maestro* Senen Pani, los antiguos *Murayas* podían levitar hasta los mundos supra-sensibles. Hoy, no hay testimonios de este tipo. Sin embargo, aún existen *maestros visionarios* que aseguran poder liberar sus principios espirituales y emprender migraciones *visionarias*, llegando incluso “al centro de la galaxia”, como dice el *maestro* Juan Flores. Los *visionarios* realizan estos desplazamientos entonando sus cantos sagrados. El canto posibilita el desplazamiento de los *maestros* hasta los mundos supra-sensibles, al mismo tiempo que sus cantos provienen desde estas geografías sutiles. Los *visionarios* aparecen como aves que vuelan a las moradas de los *Espíritus Maestros* y regresan a la comunidad con flores en sus picos. Los cantos sagrados de curación son flores que regalan los *Espíritus Maestros* a los humanos; estos cantos emanan un perfume sanador.

Algunos amaneceres o algunas tardes, cuando se está en el monte alejado del ruido humano, el retorno de las aves al árbol donde moran, produce una fuerte impresión sonora que puede sumir, a un oyente sensible, en una suerte de estadio extático. Incluso, uno podría sentir que comprende el lenguaje de las aves y que retorna al tiempo *ancestral*, cuando los seres compartían una misma lengua. Se puede tener también la impresión de que los cantos de las aves parecen haber inspirado el lenguaje humano y, principalmente, las poesías de sanación de los *visionarios*. O, tal vez, que las aves cantan porque recuerdan haber poseído el lenguaje compartido entre los diferentes seres. Las *narraciones ancestrales* awajún recuerdan que las aves también fueron seres humanos. Se dice que aún hoy las aves se ven a sí mismas como seres humanos y hablan entre sí. Algunas aves, según una narración recogida por Jordana Laguna, pueden tomar *ayawaska*, descubrir las cosas ocultas y lanzar hechizos sobre otras aves:

Había una vez un pájaro brujo que siempre andaba brujeando una clase de frutita. Esa frutita se llamaba chinchakai. Y ese pájaro que era brujo era conocido como Puámpua.

Cuando el pájaro brujo encontraba fruta chinchaki escogía con cuidado las más maduras y las brujeaba. Luego se marchaba volando a otro árbol. Este pájaro brujo era bien sabido.

Más tarde, cuando los pájaros de la selva comían esas frutas que estaban brujeadas, morían al poco tiempo. Y los demás pájaros se preguntaban unos a otros:

- ¿Qué enfermedad nos ataca? Va a terminar con todas nuestras familias.

Y ningún pájaro sabía curar esa enfermedad. Por eso los pájaros no vivían tranquilos y estaban muy preocupados. Mientras tanto el pájaro brujo cantaba sobre un árbol del bosque:

- ¡Puám! ¡Puám! ¡Puám!

Un día un pájaro tucán, llamado *Pinsha*¹²⁷, comió de la fruta brujeada y al poco rato también murió. Y el hermano del tucán, cuando supo que su hermano había muerto, llamó a toda su familia, invitó a otros tucanes y a los tabaqueros¹²⁸ vecinos. Tuvieron una reunión y discutieron sobre esa enfermedad que los estaba acabando. Y llegaron a la conclusión de que algún brujo oculto les estaba brujeando. Y algunos tucanes y tabaqueros tomaron la bebida del natém, ayahuasca cocinada, para ver quién era el brujo malo que les estaba haciendo tanto daño. Y vieron claramente que el pájaro brujo era Puámpua. Y decidieron todos de acuerdo ir a buscarle para matarle.

Los tucanes y los tabaqueros se prepararon para atacar. El pájaro brujo se enteró que lo estaban buscando para matarle y se escondió en el hueco de un árbol...

¹²⁷ “Pinsha: Otra variedad de pájaro tucán, de hermosas plumas que aprovechan [los humanos] para fabricar bellos adornos para ambos sexos” (Jordana Laguna 1974: 122).

¹²⁸ “Tabaquero: Ave de vistosos colores y gigantesco pico arqueado, tan grande como su propio cuerpo, de la familia de los tucanes” (Jordana Laguna 1974: 122).

Ya llevaban cuatro días buscándolo y no lo encontraban. Pero un día escucharon al pájaro brujo que cantaba muy cerca en el bosque con su sonido característico:

- ¡Puám! ¡Puám! ¡Puám!

Y los tucanes, los tabaqueros y todos los demás pájaros decían:

- ¡Es Puámpua, el pájaro brujo! ¡Está cerca! ¡Que no se escape! ¡Hay que agarrarlo!

Y lo siguieron buscando. Lo acorralaron. Por fin, cuando el pájaro brujo estaba por meterse a otro hueco, lo hallaron. Y el hermano de Pinsha, el tucán muerto, le preguntó a bocajarro:

- ¿Por qué mataste a mi hermano?

El pájaro brujo respondió:

- ¿Por qué me culpas a mí? Yo no lo maté. Por gusto me están buscando para matarme.

Y todos los tucanes, grandes y chicos, le preguntaban bien calientes:

- Si tú no lo mataste, como dicen, ¿quién, pues, lo mató? Tal vez tú nos lo puedas decir, porque tú eres brujo...

El pájaro brujo nada contestaba. Permanecía en silencio.

Entonces *Pininch*, el pájaro tabaquero, dirigiéndose al tucán, le habló al oído:

- Está engañando. Puámpua es brujo. Y él mismo, brujeándole, mató a tu hermano Pinsha.

Y entonces los *Kéjua*, tucanes más pequeños, los pinsha y los tskanká, tucanes de gran tamaño, se amargaron mucho. Se determinaron en matar de una vez al pájaro brujo. Pero fue uno de los tabaqueros quien primeramente intentó picar con su lanza al pájaro brujo.

Como Puámpua comprendió sin lugar a dudas, que lo iban a matar, de un salto se metió en una palizada y trató de esconderse entre los palos y la hojarasca. Pero un tucán se introdujo también en la palizada y lo siguió. Y con su machete lo golpeó una y otra vez. Hasta que el pájaro brujo murió.

Después el tucán jalando sacó fuera de la palizada al pájaro brujo muerto. Y todos los tucanes, los tabaqueros y los demás pájaros presentes lo atravesaron con su lanza. Luego lo trozaron en varios pedazos y lo botaron a un barranco.

Ya nunca más se escuchó cantar al pájaro brujo.

Y los Tucanes, los tabaqueros, los paujiles¹²⁹, los paucares¹³⁰, las pucacungas¹³¹, los trompeteros¹³², los toropischos, las oropéndolas, y todos los demás pájaros de la selva del Alto Marañón, viven desde entonces bien tranquilos y contentos, cantando en las ramas de los árboles y dando colorido y sonido al paisaje.

Cuentan los ancianos aguarunas que, desde aquel día, no se encuentra fácilmente al pájaro Puámpua, porque siempre vive escondido en la

¹²⁹ Los paujiles son aves gallinoformes de plumaje nutrido. Tienen patas grandes y fuertes, particularmente aptas para desplazarse por tierra o a lo largo de las ramas de los árboles. Se alimentan de frutas, semillas, hierbas y de insectos.

¹³⁰ Los paucares son aves grandes de color negro y amarillo que hacen casas colgantes. Se dice que son aves que viven en grandes familias. Imitan las voces de llamado de los humanos y de otros animales, siendo consideradas aves especialmente inteligentes.

¹³¹ *Puka kunga* quiere decir, en lengua *runasimi*, cuello rojo. Con este nombre de pucacungas se conocen a unas aves de la Alta Amazonía o selva alta, que también se les llama pavas de monte. Deben su nombre a que tienen gargantas desnudas de color rojo.

¹³² Los trompeteros son también conocidos como pájaros músicos. Viven en familias. Se alimentan de frutas, hojas, semillas y algunos insectos. Suelen caminar por los suelos de los bosques húmedos.

espesura del bosque y, al menor ruido, huye al interior de la selva (Jordana Laguna 1974: 122-125).

Según el relato, los pájaros parientes se prodigan afectos entre ellos de la misma manera como hacen los familiares humanos. Las aves mencionadas en la narración son, en general, especies que viven en familias. Los tucanes, por ejemplo, son aves sociables que permanecen en grupos de más o menos una docena; pueden ser comparados, numéricamente, a un núcleo familiar jíbaro, con un jefe de familia, hijos, hijas, nietos e hijos políticos. Al igual que sucede entre los awajún, la muerte súbita de un pariente es atribuida por las aves a un ataque de *brujería*. Entonces, para averiguar quién es el atacante, beben *ayawaska*. Una vez descubierto el agresor, los pájaros deciden tomar venganza convocando a las familias aliadas, como en este caso, los tucanes llaman a los tabaqueros.

El pájaro Puámpua, en cambio, es la negación de la sociabilidad. El solitario Puámpua es el *brujo*, el depredador de los vínculos afectivos. A diferencia de un guerrero, que ataca a su enemigo en un combate cuerpo a cuerpo, él mata a sus víctimas a la distancia. Además, no admite la responsabilidad de sus asesinatos, como sí lo hace un guerrero que no tiene temor de enfrentarse a los parientes de su víctima. Miente, pero su mentira es descubierta por el pájaro tabaquero. La narración enseña que las mentiras de los *brujos* son desenmascaradas y sus crímenes les ganan el desprecio. El relato no expone ningún motivo por el cual el Puámpua pudiera estar resentido con los otros pájaros y quisiera matarlos. Al igual que ciertos *brujos*, parece poseído por sus deseos de *dañar* a otros. Huye de cualquier contacto con otras aves, quienes lo odian por la *brujería* que cometió¹³³.

La comunidad en su conjunto decide asesinar al indeseable. El relato señala que una vez asesinado el *brujo* por un tucán, todos los demás pájaros clavan sus lanzas sobre el muerto: de esa manera, no existe un asesino singular, sino que simbólicamente es el conjunto comunal quien lo asesina. Nadie querrá vengar al asesinado, pues todos participaron de su muerte. A los *brujos* asesinados nadie los vengará después de muertos. Su espectro se quedará vagando, resentido, insatisfecho. No encontrará liberación. El cuerpo del pájaro *brujo* es desmembrado y tirado al barranco, posiblemente, para que no vuelva a la vida. De esa manera, el relato enseña leyes fundamentales que deben marcar la existencia *legítima* del ser

¹³³ Según Jordana Laguna, “los pájaros lo persiguen [al Puámpua], cuando lo encuentran, para matarlo” (1974: 122).

humano, como la preocupación por los parientes y el cuidado mutuo que prometen brindarse, en especial, en el caso de que un enemigo externo decida eliminar la vida de un miembro de la parentela. De la misma manera, advierte que quienes se hacen *brujos* se ganarán enemigos. Señala el relato cómo identificar a los *brujos*, pues son personas solitarias, que rehúyen la presencia de los demás y se esconden para cometer sus fechorías.

La identificación de la sociabilidad humana con las aves es compartida por los airo-pai. Los hombres airo-pai son diestros tejedores de hilo de chambira. Afirman que los espíritus los ven como oropéndolas, pájaros tejedores. En sus cantos rituales, los hombres son llamados “crías de oropéndola”, pues los espíritus los ven como si fueran miembros de esta especie de aves. Según los airo-pai, las oropéndolas son grandes cantores y buenos peleadores, dos cualidades que los hombres se atribuyen a sí mismos. Los espíritus, en cambio, ven a las mujeres como loros verdes y en los cantos rituales son llamadas “cría de loro verde”. Los loros son habladores, “generalmente sus despliegues de agresividad son verbales y bulliciosos. Cuando no están anidando, los loros vuelan en bulliciosas bandadas junto con tucanes y papagayos” (Belaunde 2001: 85). Esta predisposición al despliegue verbal vuelve a los loros semejantes a las mujeres airo-pai, puesto que “el comportamiento agresivo de la mujer se manifiesta generalmente en virulentos ataques verbales” (Belaunde 2001: 90). Además, a los loros les gusta el maíz, que machacan con su pico; esto también los emparenta con las mujeres, quienes suelen moler maíz para hacer tamales, mazamorras y chicha.

A los loros les gusta la vida en pareja. Anidan en lo alto de los árboles. Los huevos que pone la hembra son incubados por ambos miembros de la pareja. “Se mantienen juntos la mayor parte del día, separándose únicamente para traer alimentos para sus crías” (Belaunde 2001: 84). La vocación de los loros a la vida en pareja y al cuidado mutuo de las crías, los convierte en la imagen por excelencia de la mujer, guardiana de las relaciones íntimas. Las oropéndolas, en cambio, son más belicosas. “La oropéndola es un ave que puede tener despliegues de agresividad física en luchas violentas dándose de picotazos, sea entre machos o machos y hembras. También compite con aves de otras especies que le intentan robar el nido” (Belaunde 2001: 85). Esta agresividad convierte a la oropéndola en símbolo del hombre depredador. Ambas especies son altamente gregarias. A pesar de las

diferencias en las actividades entre hombres y mujeres, ambos dan gran importancia a la comunidad.

Así, pues, cada género es visto como una especie de pájaro distinto por los espíritus. “Un punto importante es que un hombre es a la vez un macho y una hembra oropéndola, ya que canta como los machos y teje como las hembras de esa especie. Igualmente, las mujeres son a la vez macho y hembra loro” (Belaunde 2005: 151). Destaca esta concepción que tienen de sí mismos los airo-pai, realizando cada uno de los géneros humanos las actividades propias que realizan los miembros de ambos sexos de la especie de pájaros con la que se identifican. Ambos, loros y oropéndolas, a pesar de pertenecer a especies distintas, cuando toman cuerpo humano, se complementan para formar la comunidad.

Los espíritus se ven a ellos mismos como *gente* y a los humanos como aves. En los cantos sagrados de curación airo-pai, a los hombres se les nombra “cría de oropéndolas” y a las mujeres se les llama “cría de loro”. El *maestro visionario*, al cantar, adopta la perspectiva de los espíritus, puesto que ve a los hombres como oropéndolas y a las mujeres como loros. El canto, entonces, da constancia de que el *maestro visionario* se ha convertido él mismo en espíritu. También en los cantos de curación de los shipibos, algunas veces los hombres son llamados guacamayos, *xanwan*; y las mujeres palomas, *numa*. En ambos casos se hace evidente que a los *pensamientos visionarios* de la Amazonía occidental les gusta pensar a los humanos como aves que cantan hermosamente y pueden emprender vuelo hasta las moradas de los espíritus.

Los cantos *anent* de las naciones jíbaras son entonados para propiciar todo tipo de actividades y transformaciones. “Para los candoshi, como para los demás grupos jíbaro, el buen desarrollo de las actividades de subsistencia, la victoria en la guerra, la buena confección de la cerámica o de las piraguas, el restablecimiento de los enfermos, la eficacia de la acción terapéutica, la reciprocidad en el amor, el apaciguamiento de las disputas conyugales o, en general, la mejora de las relaciones con los afines exigen la eficacia de los cantos mágicos” (Surrallés 2010: 307). Las acciones humanas sobre los mundos sensibles precisan que el ser humano se vincule con los mundos espirituales. Los padres y tíos del mismo sexo transmiten a los jóvenes los cantos de imploración. Las mujeres mayores conocen

cantos para llevar a cabo de forma *legítima* las actividades femeninas; los hombres mayores, a su vez, conocen cantos propios de la esfera masculina.

Esta transmisión de los conocimientos exige un cierto aislamiento de los practicantes, tanto de los maestros como de los aprendices, de los espacios domésticos. En el curso de las expediciones de caza en las que se está algunos días en el bosque, el padre o el tío aprovechan para iniciar poco a poco a los jóvenes en esos saberes. Esto supone una participación activa, no solamente del aprendiz, sino también del maestro, el cual tiene que ayunar para poder recitar los cantos y respetar así el tabú que prohíbe recitarlos en vano (Surrallés 2010: 310).

Los cantos son poderes que se incorporan, sustancias que los cuerpos deben metabolizar y, por lo tanto, se tienen que aprender siguiendo una *dieta* adecuada. “Por gusto no coman plátano dulce después de fumar tsaán /tabaco/ (y recibir los ánen). Como el tsaán hace poco que llegó a tu cuerpo, (si comes dulce), no permanecerá mucho tiempo (y perderás la fuerza del ánen)... Por gusto, eructando, no hagan ¡katámu! (porque la fuerza del ánen puede perderse)... El que quiere fumar hoja de tabaco enrollado (para recibir los ánen), fume en ayunas” (Chumap 1979, tomo I: 285). Tanto el *maestro* como el discípulo se alejan de la comunidad y se ocultan de las miradas indiscretas para realizar la transmisión.

Se trata de un conocimiento que un *maestro* revela a un discípulo con quien mantiene lazos de afecto. Los hombres utilizan las salidas a *mitayar* para instruir a los más jóvenes. Uno de los tipos de cantos más importantes que un joven debe conocer son los cantos de cacería. Así mismo, las mujeres aprovecharán sus visitas a la *chacra*, acompañadas de sus hijas o nietas, para realizar la transmisión de los cantos. Los cantos femeninos se vinculan, sobretodo, con *Nunkui*, el espíritu donador de la fuerza vital de las plantas cultivadas. Pero las mujeres también tienen su participación, aunque indirecta, en la cacería, pues conocen *anents* para adiestrar a los perros de caza y pedirles que sirvan correctamente a sus esposos¹³⁴.

Los *anent* suelen ser pronunciados en privado, estableciendo relaciones íntimas con los espíritus. Los cantantes les imploran asistencia, para que movilicen sus poderes espirituales y puedan influenciar en los acontecimientos de los mundos sensibles. “Los encantamientos digamos mágicos no hacen concesiones ni al

¹³⁴ Pongo a continuación un pequeño fragmento de un *anent* destinado a los perros de caza recogido por Pellizaro entre las mujeres Achuar: “Aquí las guatusas. / Mi Sáatam, mi Uniu, / solamente aquí, / rodeando caza. / Mi perro infalible / a todas las presas, / siendo perro nutria, / para no tener desgracias, / las caza rodeándolas” (2009: 180).

sentimentalismo superficial, ni a la vida mundana. Los cantos mágicos son un asunto serio, por no decir sagrado” (Surrallés 2009: 307). Las palabras de los *anent* buscan que los mundos sensibles respondan positivamente a los propósitos del cantante. “Los encantamientos son para los *candoshi* vectores que actúan pragmáticamente en una esfera concreta y con un efecto fuera de toda duda” (Surrallés 2009: 309). ¿Cómo pueden estos cantos tener efectos transformadores sobre los mundos sensibles?

La palabra *anen* en awajún comparte la misma raíz que la palabra *anéntai*, que quiere decir corazón (Brown 1985: 19). Estos cantos serían “discursos del corazón, súplicas íntimas destinadas a influir en el curso de las cosas por mediación de espíritus y otros seres de la naturaleza” (Surrallés 2010: 308). Lo importante es la voluntad con la que se pronuncian. Mediante las vibraciones sonoras de los cantos, los espíritus conocen los *pensamientos* que vibran en el corazón del suplicante y sus intenciones. La fuerza del corazón humano puede conmover a los espíritus y llevarlos a participar en los sucesos de los mundos sensibles.

Con excepción de los *anent* destinados a *Arutam*, el cantante no se presenta como un ser desvalido, sino como un ser trascendido de gran corazón, cuya fuerza de *pensamientos* convence a los espíritus de que se trata de una persona poderosa. Esa misma fuerza de *pensamientos* es la que tiene la capacidad de seducir a las presas de caza o hacer crecer a las plantas. Los humanos, mediante sus ayunos rituales y la ingestión de *plantas maestras*, pueden hacerse ellos mismos seres poderosos, que han incorporado la fuerza de *Arutam* y se han hecho semejantes a los espíritus. Una persona que ha incorporado el poder *legítimo* tiene la fuerza de voluntad necesaria para ejercer una influencia sobre los mundos sensibles.

Entre la mayoría de las naciones de la Amazonía occidental, existen cantos profanos y cantos sagrados, mágicos y curativos. Los cantos profanos son cantos sin poder; no pueden ni buscan afectar los sucesos de los mundos sensibles. En cambio, los cantos sagrados son en sí mismos el poder de los *visionarios*. La melodía y los ritmos entre los cantos profanos y los sagrados puede ser similar; lo que cambia es la intención con la que son pronunciados, la fuerza de *pensamientos* que se depositan en sus palabras. Los cantos curativos de los *maestros visionarios* demandan un máximo nivel de *concentración* y no basta tener una buena voz para pronunciarlos. Para cantarlos, hay que ser iniciado por los *Espíritus Maestros*, siendo ellos mismos quienes revelan los cantos a sus discípulos humanos. Cada

enfermedad debe ser tratada con su propio canto. Como enseña el *maestro* Senen Pani, hay cantos para limpiar al paciente de las maldades que les han lanzado y de los *daños* sufridos; hay cantos para protegerlos y cantos para alegrarlos, cantos para calmar angustias y para apaciguar la rabia; hay cantos para desbloquear y desanudar las tensiones energéticas.

Los cantos son la principal herramienta de curación. No hay *maestro visionario* que no cante; no hay medicina, en términos de las sendas *visionarias* de la Amazonía occidental, sin las canciones de curación. Los cantos son poderes y medicina en sí mismos, pues su belleza y alegría penetra en el paciente y erradican sus males, alivian sus tristezas, consuelan su corazón. El *maestro* no puede cantar el canto que a él se le ocurra, según el capricho de su voluntad. El canto que se entona nace de una comunicación sutil que entabla el *visionario* con los *Espíritus Maestros* y con la anatomía física, mental y espiritual del paciente. El *maestro* tiene *visiones* sobre la enfermedad del paciente y de los espíritus dispuestos a curar esa enfermedad; de esa relación afectiva entre el *maestro*, los espíritus y el paciente, nace el canto que corresponde a ese momento específico de la sesión. Los cantos van variando durante la noche, respetando la intimidad de ese diálogo. Dice el *maestro* Senen Pani que los cantos son corrientes invisibles; el *maestro* establece una “conexión” (*kano*) con esa corriente y la expresa en palabras. El *maestro* que canta es un vehículo por el que atraviesa la luminosidad sanadora. Según Senen Pani, las frecuencias vibratorias de los cantos repercuten en la intimidad del paciente, alcanzando sus átomos y células.

Los *maestros visionarios*, debido a sus prolongadas *dietas*, son especialistas en ejecutar los cantos sagrados. Las intenciones del *maestro* son capaces de transmitir a las sustancias una fuerza que normalmente no poseen. Por ejemplo, el Dr. Jaques Mabit, del centro *Takiwasi*, me contó de un *maestro* que con la melodía de su silbido podía cargar el agua normal de potencias sanadoras que ayudaban, a un paciente enfermo, a restablecer su equilibrio energético. El silbido tejía un puente mediante el cual los *pensamientos* del *maestro visionario* entablaban un vínculo afectivo con las moléculas del agua. Esta capacidad del canto de cargar con potencias y poderes a las sustancias es lo que los *curanderos vegetalistas* mestizos de la Amazonía peruana llaman *ikaraer*.

Icarar es devolverle a las cosas los poderes que no les vinieron de natural en esta vida. Icarar es magnetizarlas con fuerzas que las cosas no aprendieron, que no saben... Los brujos amazónicos son capaces de curar cualquier objeto. Para ello se internan en la selva, reflexionan semanas nutriéndose de agua de quebrada, permitiéndose comer únicamente un jirón de plátano a la intemperie, de acuerdo a la potencia con que quieran cargar el objeto en cuestión... El mismo objeto, una vez curado, es capaz de resucitar, sanar, enfermar o matar, obedeciendo al tiempo de ayuno y a la dirección de la carga (Calvo 1981: 104-106).

Se *ikarea* silbando o susurrando sobre el objeto que se quiere cargar de energía para alterar sus cualidades. Estos objetos estarán colmados de la intención que el *visionario* deposita en ellos, pudiendo ser tanto positivos para la persona, como nocivos. Obviamente, si este proceso (sea para curar, proteger o *dañar*) lo realiza el *maestro* mientras está *dietando*, el grado de transmisión energética será mayor. Se suele afirmar que también la *ayawaska* que se irá a beber debe ser previamente *ikareada*. El silbido del *ikaro* inaugura toda sesión curativa con *ayawaska*. El *maestro visionario* abre el recipiente cerrado donde se encuentra la bebida. Entonces, prende un cigarro y lanza el humo sobre la medicina, silbándole. El humo y el silbido despiertan la fuerza sanadora de la *planta maestra*.

El silbido inicial es una forma de llamar a los espíritus. “*Hamuyriri*”, dice la fórmula ritual de los cantos en lengua *runasimi*, que quiere decir “vengan”, en directa comunicación con los espíritus a quienes se solicita asistencia. Según el *maestro* Senen Pani “se *ikarea* la *ayawaska* sin que nadie sepa lo que se está cantando. Estás alineando la *ayawaska*, canalizándola, te estás entregando a ella y le estás pidiendo a la madre *ayawaska* que te done la visión, que nos dé su fuerza curativa”. El silbido del *ikaro*, además, purifica el cuerpo del *visionario* antes de una sesión y afina su voz para cantar en el tono curativo preciso. El silbido inicial es el primer llamado a los *espíritus auxiliares* y a las *Madres-de-las-Plantas*.

Para seguir ahondando en la concepción de los cantos de curación, me centraré ahora en la interpretación de fragmentos de *ikaros* del *maestro* Senen Pani y, a través de ellos, podré describir la concepción del canto medicinal que tienen los discípulos de su escuela. Según Senen Pani, los espíritus vienen al llamado de los silbidos y de los cantos de curación de los *maestros* poderosos. Estos cantos son llamados *benshoti bēhua* en lengua shipiba. Los espíritus también responden al sonido de algunos instrumentos musicales utilizados por ellos: “Traigo mi maraca de serpiente / ella tiene la alegría / que despierta a los espíritus” (Senen Pani 2005:

5). En el canto en lengua shipiba original, esta “maraca de la serpiente” es llamada *Ronin maraca*. Se habla, entonces, de la maraca que tiene el poder de la serpiente primordial *Ronin*. Según el *maestro* Senen Pani, esta serpiente es guardiana de los conocimientos curativos del agua y de la tierra.

El *maestro* Senen Pani, en sus sesiones de curación, no usa maracas ni ningún otro instrumento. Se refiere, entonces, a un instrumento invisible, sutil, que le ha sido legado por el propio espíritu *Ronin*. El *maestro* puede acceder a esta maraca haciendo un uso trascendente de sus facultades perceptivas mediante la ingesta de *ayawaska*. La *visión* le otorga el poder *legítimo* para usarla y poder convocar su fuerza sanadora, en beneficio de sus pacientes. Él hace sonar, con sus *pensamientos*, a esta maraca invisible. El *maestro* Senen Pani afirma que con su maraca abre un canal, una dirección, establece una “conexión” mediante la cual puede fluir hasta el paciente la fuerza sanadora de la serpiente *Ronin*.

La alegría de la maraca seduce a los espíritus y por eso se dice que, algunas veces, los espíritus llegan a las sesiones de *ayawaska* bailando. El canto sagrado trae, al espacio ritual donde se lleva a cabo la sesión, a los espíritus que devolverán la salud. La alegría de los espíritus y de los cantos dará sanación a la tristeza de los enfermos. “*Rama raro maboe*”, dice la expresión ritual, lo que puede ser traducido como “ahora [los] estoy haciendo alegrar”. Otro verso utilizado por el maestro es “*raro yora habano*”, que se traduce como “un cuerpo alegre estoy haciendo”. El canto, entonces, tiene la fuerza para crear el cuerpo alegre del paciente. Los *ikaros* del *maestro* Senen Pani para alegrar a los pacientes son una combinación de tonalidades gozosas con expresiones que no necesariamente pueden ser traducidas, cuya fuerza no reside en su significado sino en el color de su sonido: “*riri riri ray ray (bis) / raro riru ray ray (bis)*”. *Raro* puede ser traducido por alegría. Las *buenas palabras* alegran al paciente, lo hacen sentirse reconfortado y querido.

La fórmula ritual de los cantos en lengua shipiba dice “*ea riki medicoy*”, que puede ser traducido como “yo soy médico”. El *maestro* se afirma a sí mismo como un *Onaya* poderoso, *kushi Onaya*. Cuando el *maestro* toma *ayawaska* y canta, él mismo se convierte en un ser semejante a los *Espíritus Maestros* y se viste, según afirma el *maestro* Senen Pani, “con una *cushma* finamente bordada y diseñada, toda de oro, y una corona resplandeciente”. He escuchado un canto de Senen Pani en el que se afirma como un rey médico, “*ray joni medicoy*”, vestido con una corona de oro curativo, con una *cushma* dorada, con anillos y medallas de oro. Mediante los

cantos acontece “una transmisión viva de energía” (Caruso 2005: 249). Los *pensamientos* trascendidos, alegres y generosos del *maestro* son transmitidos a los pacientes, para fomentar la recuperación de su salud.

Según Metsa Rawa, existe una torre pintada con diseños *kene*, que es la torre de iniciación de las *plantas con poder*. En esa torre se guarda la ciencia sagrada de la medicina de las plantas. Es como un templo-escuela-laboratorio, donde los *Espíritus Maestros* enseñan a los iniciados las diferentes propiedades de las plantas, sus usos y sus respectivos cantos. Quien se empieza a iniciar ve esa torre desde lejos; con el pasar de la iniciación, la visualiza más cerca. Finalmente, un *Espíritu Guardián* le abre las puertas de la torre y le permite la entrada. El *visionario* puede entonces ascender por una escalera hasta la cumbre. Desde entonces, cuando el *maestro* necesite convocar el poder medicinal de las plantas, podrá cantar a esa torre medicinal para abrir (*kepankin*) el mundo (*nete*) de la medicina (*rao*). El *maestro visionario* sube a grandes alturas a través de esa torre y en la cumbre, toca una campana invisible (que es su propio canto). El sonido de la campana traerá a los *Espíritus Maestros*, portadores de la “gran magia celestial”.

Hay una campana
en lo alto de la torre,
me he revestido con su aire
para sanar,
mi canto hermoso
suena para curar.
Hay un bombo
en lo más alto del espacio,
lo he alcanzado con mi vuelo
lo hago resonar,
con su sonido vibrante
voy a curar
(Senan Pani 2005: 8)

Los cantos narran las *visiones* que experimenta el *maestro*, y las acciones rituales que ejecuta. El canto describe lo que está sucediendo en los mundos supra-sensibles, el periplo del *maestro visionario* por esas geografías de materia sutil, al mismo tiempo que ejecutan una acción sanadora sobre los mundos sensibles. Desde la punta de la torre sagrada el *maestro* puede emprender el vuelo hasta lo más alto del espacio y hace resonar un bombo que restablece la salud. El bombo es también un instrumento de poder, invisible para la percepción normal, que sin embargo puede tener un efecto benéfico sobre los pacientes.

El *maestro* asegura que se ha recubierto con la fuerza del viento (*nihue*) para sanar. El viento puede enrollar a un *visionario* como si se tratara de un remolino, circularmente, en forma de espiral, protegiéndolo. Ningún *pensamiento* negativo o mala intención puede penetrar la coraza invisible de viento que rodea al *maestro*; si un *brujo* tratara de enviar un *daño* al *visionario* que se encuentra protegido por el viento, este *daño* rebotaría contra el *brujo* emisor, en una suerte de efecto espejo. El viento es una substancia invisible, al igual que las *arcanas* de los *visionarios*. Esta protección recibe en shipibo el nombre de *nihue aracana* y se cree que puede invisibilizar al *maestro* contra sus enemigos.

Así mismo, como el viento corre y refresca, se considera que su poder puede ser utilizado para sanar a los pacientes, limpiándolos y dándoles una sensación de frescor y alivio. El viento es también conductor de los sonidos que se emiten. La expresión ritual habla de “*nihue campana*” o campana de viento. Esta campana suena y la vibración sonora dona una direccionalidad (*pontekin*) a los espíritus de los pacientes, gracias a la cual retoman la salud. Se establece una conexión con el viento, que sopla y suena para curar.

Las frecuencias musicales del *maestro* viajan por el aire y sus *pensamientos* llegan hasta los pacientes. El sonido de los cantos cubre a los pacientes de belleza y sanación, envolviéndolos, como un remolino energético invisible. De un punto hasta otro del *ikaro* la tonalidad del canto debe ser ejecutada en frecuencias de sanación exactas (*make* significa entonado), cerrando por completo la acción ejecutada y sin dejar ningún cabo suelto. En el canto de curación no pueden haber faltas ni excesos, sino que todo debe tener un orden de belleza, en el que cada palabra ocupa su sitio *legítimo*. El *maestro* Senen Pani suele decir que sus cantos limpian los cuerpos (*yora*), *alinean* los *pensamientos* (*shinan*) y los espíritus (*kaya*). Los cantos llegan hasta la profundidad (*shaman*) de los pacientes, para curarlos, alineándolos con la dirección medicinal del *ikaro*.

El *maestro* Senen Pani me ha explicado paso por paso la operación que realiza en sus *ikaros* de limpieza. En primer lugar, el *maestro* establece una “conexión” (*kano*) con la profundidad del cuerpo de un hombre (*joni*) o de una mujer (*aibo*). Vinculándose con la energía del viento (*kanoni nihuebo*) empieza a tratar la enfermedad, que es un “mal aire” (*jakonmabo nihuebo*) o una “energía negativa”. La primera operación consiste en “desconectar” (*pisha*) estas “energías negativas”. El canto dirá entonces “*pisha pisha bobanon*”, cuya traducción literal

sería “estoy desconectando, desconectando” [las energías negativas]. Luego, desata (*choro*) los “nudos energéticos” que no permiten a la energía fluir correctamente. Más adelante, el canto dirá “*soa soa bobano*”, lo que significa que el *maestro* está limpiando (*soa*) al paciente. A continuación, los versos primeros se repiten. La repetición tiene una importancia mágica; enfatiza la operación, hasta que el *maestro* quede convencido de que su canto ha tenido el efecto medicinal buscado. Luego, el *maestro* limpia nuevamente la profundidad (*shaman*) del cuerpo (*yora*), del espíritu (*kaya*) y de los *pensamientos* (*shina*) del paciente. El *maestro* afirma el poder de su medicina (*nokon medicinaman*, “mi medicina”), diciendo que es grande (*ani*) y fuerte (*kōshi*). El verso final asegurará la realización de una “limpieza total y definitiva” (“*keyokinra soai*”).

Otro canto del *maestro* Senen Pani dice: “Llego por un puente de serpiente / a mi paso truena el agua y el espacio” (Senan Pani 2005: 5). El camino de serpiente es un puente luminoso adornado con los diseños *kene*. Los diseños, como ya se dijo (subcapítulo 2.4), están inspirados en los dibujos que llevan las boas en su cuerpo. Los puentes son serpientes. El mismo *maestro* es un humano-serpiente (*Ronin joni*), tiene puesta la *cushma* diseñada de la serpiente, tiene la fuerza de los *pensamientos* de la serpiente *Ronin* para hacer tronar el agua y el espacio con una fuerza estremecedora, pero cuyo sacudón reordena la existencia y los cuerpos espirituales de los pacientes. El canto es la serpiente que vincula los mundos; la serpiente es un río por el que puede desplazarse el *visionario*.

Ascendiendo en el espacio estoy
hermoseando con mis canciones
bonito voy entonando
en mi mesa de oro
mujeres y hombres acomodando
cubriendo con luminosos diseños
para alegrarles.
Sale por la punta de mi lengua
la fuerza de la serpiente.
Los elevo alto con mis palabras,
y aún más arriba
con mis palabras de medicina
me he elevado
para aliviarles
(Senan Pani 2005: 6).

Los caminos son canciones y las canciones son caminos. La medicina circula a través de esos caminos. “*Ayawaska bewa kano / ea kaya keyataŋ*”, he

escuchado decir en sus cantos al *maestro* Sui Metsa, lo que podría traducirse como “conectándome con el canto de la ayawaska / mi espíritu se está elevando”. Desde la altura, el *visionario* convoca a los grandes *Espíritus Maestros* para que le donen su sabiduría y su poder para curar. El *maestro* dirige con su intención esos caminos, para que lleguen hasta la persona enferma y ésta sea curada. Sanarán a los pacientes con su resplandor alegre, curativo. Como dice el canto arriba citado, el *maestro visionario* eleva con sus cantos a los pacientes; los eleva a alturas innombrables.

He visto al *maestro* Senen Pani explicando los cambios de tonalidades de los cantos, trazando con sus manos diseños *kene* en el aire. Parecía una suerte de director de orquesta siguiendo una partitura invisible en forma de *kene*. Las palabras de los cantos, las repeticiones y variaciones, las notas suspendidas y los sonidos prolongados, son hilos que tejen diseños saludables y hermosos sobre los pacientes. “Durante las sesiones de ayahuasca, los participantes aparecen cubiertos de los diseños de las plantas *rao* y se llenan de su belleza, su pensamiento y su fuerza” (Belaunde 2005: 209). Los diseños de los cantos devuelven la salud, es decir, la belleza. La salud es entendida como simétrico ordenamiento de las energías, donde cada canal energético ocupa el lugar que debe ocupar, su sitio *legítimo*, y los compuestos espirituales de la persona fluyen de manera armoniosa, sin excesos ni carencia. Los diseños *kene* son bellos porque son simétricos, armónicos, sin sobras ni faltas. Los cantos también carecen de excesos, pero de nada adolecen. Se pronuncia la palabra exacta en el tono *legítimo*. Y este tono legítimo envuelve a los pacientes y los llena de belleza. La expresión ritual dice “*metsa metsa botani*”, lo que significa: “nos vamos hermo­seando”.

Los cantos se escuchan, también, con los ojos, puesto que despiertan *visiones* curativas. “El cuerpo enfermo es acogido, casi pudiera decir rodeado, por las palabras y la música de los cantos y el paciente percibirá la narración de los eventos terapéuticos que le conciernen, formulado en el lenguaje metafórico de los cantos, como un llamado a la toma de conciencia de lo que está sucediendo en su cuerpo” (Caruso 2005: 253). Hay mujeres tejedoras, como la *maestra* Herlinda Agustín de la comunidad de San Francisco de Yarinacocha (recientemente fallecida), que pueden cantar sus tejidos. Ellas ponen el dedo sobre los diseños *kene* y los recorren suavemente mientras cantan una melodía semejante a los cantos de curación. Los tejidos son partituras. Los cantos son medicina. Los diseños son medicina. La belleza, en términos de equilibrio, es medicinal. Algunos suponen que

los diseños *kene* son “las enseñanzas del Meraya sobre el origen y la estructura del universo y sobre el orden que las cosas debían representar para no desobedecer las reglas que lo gobernaban” (Caruso 2005: 90). La simetría del *kene* puede ser interpretada como el funcionamiento *legítimo* que debe tener un cuerpo energético en estado de salud. El *kene* es enseñanza del equilibrio que deben guardar los distintos seres y los diversos mundos entre sí. Cada ser tiene un espacio que ocupa de forma *legítima*, cada mundo tiene su densidad y lugar, cada tiempo tiene su substancia, cada quien tiene su *kene*. Quien transgrede este ordenamiento *legítimo* de la existencia, pierde su equilibrio, su simetría, y cae enfermo.

Según el *maestro* Senen Pani, los *maestros* captan los cantos de los espíritus como si fueran antenas parabólicas. “El chamán no sería más que el altavoz de los espíritus” (Caruso 2005: 260). El *maestro* Senen Pani afirma que un *ikaro* no es invención personal: “si sale de tu imaginación entonces no es *ikaro*. El *ikaro* tiene que penetrarte por la coronilla, atravesarte y recién entonces salirte por la boca. Son los espíritus los que cantan a través de uno”. Los cantos llegan al *maestro* como “corrientes energéticas” que éste traduce en palabras medicinales. El *maestro* Senen Pani cuenta que tiene un imán en la boca por el que sale la fuerza magnética de sus cantos. La serpiente es la *Madre* espiritual de la *ayawaska*. Por la voz del *maestro* emerge la fuerza de esta *Madre*. La fórmula ritual dice: “*cantaremuy cantaremuy* / como canta la *ayawaska*”.

Las *dietas* dan poder a los cantos. Los cantos expresan el poder de la *dieta*. Las *dietas* alimentan la fuerza de los *pensamientos* de los iniciados. Y los *cantos* son la fuerza de sus *pensamientos*. Los *Espíritus Maestros*, a lo largo de la *dieta*, enseñan a los *visionarios* los canales de sus cantos. Desde entonces, los *visionarios* pueden “conectarse” a esos canales cuando toman *ayawaska*. Como dice Fernando Payaguaje, “los ángeles [*Espíritus Maestros*] llegan y te brindan una flauta; tú la haces sonar, pues no es el curandero quien enseña, sino son ellos mismos quienes nos hacen cantar cuando estamos embriagados” (Payaguaje 1994: 63). El *maestro* Sui Metsa me ha contado que, cuando estaba aprendiendo, tuvo una *visión* de una gran corneta. Un espíritu le dijo: “tócala, pues ella te dará lo que andas buscando”. Cuando Sui Metsa tocó la trompeta, de su boca emergieron los cantos curativos. Desde entonces tuvo el permiso espiritual para cantar y curar con sus melodías. Es evidente que un discípulo aprenderá de su *maestro* humano ciertos ritmos y

fórmulas rituales, pero la forma final del canto y su poder curativo serán otorgados por los mismos espíritus y dependerán de su propia vibración espiritual.

Los cantos llegan poco a poco en el transcurso de las *dietas* y aparecen a los *dietadores* durante sus sueños, *ensueños* y *visiones*. Se dice que los *dietadores* suelen despertar varias veces escuchando e, incluso, tarareando, las melodías de los *ikaros* que les han sido revelados en sueños. Algunas veces, cuando se hallan descansando o fumando un tabaco *ikareado*, también aparecen los cantos. El cantante de cantos medicinales no sabe plenamente de dónde provienen las palabras que pronuncia. Las palabras de los cantos se encadenan unas con otras naturalmente, como si le estuvieran siendo susurradas.

Existen cantos específicos para llamar al espíritu del tabaco, al espíritu de la *camalonga*, de la *bubinzana*, de los demás vegetales y a otros espíritus. “En los cantos se manifiesta la fuerza de las plantas, verdaderas operadoras del tratamiento, a través de la mediación del Onaya que es embajador del poder de las plantas... Las plantas, por otra parte, emanan la sabiduría del Inca y la omnipotencia de *Nete Ibo*” (Caruso 2005: 12). Los aprendices de los *maestros visionarios* deben poner gran énfasis en su capacidad de cantar. Poco a poco, el canto debe ser afinado; la misma toma de plantas va logrando este efecto. Dice el *maestro* Senen Pani que el aprendiz debe cantar los cantos recibidos para *alinear*, ordenar, estos *ikaros* al interior de su cuerpo. Poco a poco, serán entonados en la frecuencia necesaria para tener un efecto curativo.

Quien ha recibido la enseñanza de los cantos sagrados no puede dejar de cantarlos. Como me ha dicho el *maestro* Sui Metsa, “cuando los cantos empiezan a presentarse, tienes que dejarlos salir. Si no cantas, los espíritus se resienten”. El *maestro* que guía a un grupo de *dietadores*, luego de un tiempo de transcurrida la *dieta*, incentivará a sus discípulos para que empiecen a cantar. Cuentan que si un *visionario* recibe un *ikaro* y no lo pronuncia, sentirá como un calor febril dentro de sí que lo sofocará o le parecerá que va a explotar por la excesiva acumulación de poder en su cuerpo. Los cantos han sido revelados a los *visionarios* para que estos sean cantados y no para que se acumulen o atesoren. Según el *maestro* Senen Pani, la energía medicinal no debe empozarse dentro del *dietador*, sino que esta debe ponerse en práctica para fluir de forma *legítima*.

Algunos *maestros* modernos, como Senen Pani, aseguran que son capaces de desplazarse, espiritualmente, desde la ciudad de Lima hasta sus casas en la Amazonía. El cuerpo espiritual puede entrar a los ríos y visitar los mundos subacuáticos. Puede también penetrar a los mundos subterráneos, donde se hallan los hervores y principios que rigen la tierra. El *maestro* Senen Pani afirma que el espíritu tiene la capacidad de elevarse a mundos superiores y de entablar diálogo con los *Espíritus Maestros* poseedores de los mayores saberes y poderes. Y los cantos sagrados, como se ha dicho, son las alas del espíritu y la brújula *visionaria* que los guía por esos mundos. Un relato huni kuin habla específicamente de la capacidad de volar que otorga la *ayawaska* y los cantos:

Esto sucedió porque mis antepasados tomaron ayahuasca. Todos bebieron y en gran cantidad; se dio incluso a los niños y se la hizo mamar a los recién nacidos. Entonces, todos coincidieron en la fascinación de volar con pueblo y todo.

Pero como tenían otros paisanos que vivían lejos, en otra roza, confiaron a un adolescente la misión de ir a prevenirlos.

- Para que se nos reúnan y podamos ir todos juntos al cielo, dijeron.

Pinoshaka, el muchacho, se alejó por la trocha. Pero a medio camino, una ilusión más fuerte que la de la ayahuasca se apoderó de su espíritu: allá, hacia donde iba, vivía una espléndida muchacha de la cual estaba enamorado. ¡Qué alegría volver a verla!, ¡qué felicidad poder contemplarla de nuevo! En ese estado llegó a la otra roza.

Lo recibieron dignamente: lo saludaron, le ofrecieron una hamaca para que reposase. Respondió maquinalmente, como en sueños. Tendido en su hamaca, deslumbrado, no despegaba los ojos de la joven, dedicada a los quehaceres domésticos.

Cuando, de improviso, le preguntaron cómo iba todo en el pueblo, qué buen viento lo había traído, si no le habían confiado algún mensaje, respondió balbuceante:

- No, no. Nada... Todo está bien... vine solamente a saludarlos...

Pero comprendían que no estaba en sus cabales. Sólo tenía ojos, oídos, espíritu para la jovencita de quien no apartaba la mirada extasiada. Lo dejaron entonces en su contemplación.

Mientras tanto, en la otra roza, todos – después de haberse atiborrado de ayahuasca – cantaban en coro los cantos alucinatorios¹³⁵ y concentraban sus pensamientos en el vuelo del pueblo. ¿Saben ustedes? Con la ayahuasca, uniéndose todos, todo es posible. Así, pronto, todo el conjunto formado por la casa, el patio y las chacras, toda la roza, comenzó a temblar desde sus bases. Empezó a tambalearse; después se dio en girar sobre sí misma. Los perros aullaban y ladraban a más no poder, ¡era tan extraño el asunto! Entonces, nuestros antepasados principiaron a tocar todos los tambores, a soplar todas las flautas y bocinas que pudieron encontrar.

¹³⁵ Considero poco afortunada la traducción hecha por D'Ans que dice "cantos alucinatorios". Dada la intencionalidad que rige el presente trabajo, es preferible nombrarlos cantos sagrados de curación, o simplemente cantos sagrados o cantos de curación.

En medio de esta cacofonía¹³⁶, la roza comenzó a despegar de la tierra para iniciar su elevación por los aires.

- Pero, ¿dónde se habrá metido ese muchacho? ¿Cuándo vendrá? Si no se apura él y todos los que ha debido traer, ¡se van a perder el viaje! – comentaban inquietos los que empezaban a despegar vuelo.

En ese momento, en la otra roza, el bullicio de los perros, los tambores, las flautas y las bocinas alarmó a la población. Se precipitaron donde Pinoshaka que seguía en la hamaca, subyugado. Uno lo sacudió vigorosamente:

-¡Oye! ¿A qué se debe todo ese escándalo allá en tu pueblo?

De un salto, el muchacho pisó nuevamente tierra. Como un relámpago, todo le vino a la memoria.

- ¡Ah sí!, recitó de prisa, había venido a decirles que todos tomamos ayahuasca para volar con pueblo y todo. Había venido a advertirles para que se nos unieran.

- ¡Pues hombre! ¡Y nosotros que te habíamos preguntado si no traías noticias... quisieron reprocharle.

Pero Pinoshaka, lleno de pánico ante la idea de que su familia pudiese irse sin él, había ya echado a correr como loco hacia el pueblo. ¡Mala suerte! Cuando llegó, la roza ya había despegado dos o tres metros del suelo, y no pudo engancharse.

- ¡Tío! ¡Tío!, gritó desesperadamente. ¡No partan sin mí!

Lo escucharon. Sus paisanos salieron con sogas y empezaron a hacerlas bajar por el borde del terreno que se elevaba para que él se aferrase a una de ellas y pudiese subir.

Pero en ese instante, la bulla de las bocinas de bambú, cambió en ruido de motor de avión, y todo el pueblo comenzó a elevarse más a prisa. ¡Las cuerdas quedaron fuera del alcance del muchacho! Este, asistió impotente a la desaparición de su pueblo en el cielo.

Sobre la tierra, allí donde había estado la roza, se había formado una inmensa laguna.

Aún estaba completamente aterrado cuando, procedente de la otra roza, escuchó súbitamente, los mismos ruidos de bocinas, flautas, tambores y aullidos de perro.

- Ellos también deben estar a punto de partir, pensó deshecho por la angustia.

Y reemprendió loca carrera en dirección a la otra roza. Llegó igualmente tarde: no pudo sino seguirla con los ojos, impotente, viéndola alejarse por los aires.

Enloquecido por el sentimiento de su soledad, regresó siempre corriendo, hacia la laguna que señalaba el lugar donde había estado su pueblo. Perdiendo la razón, comenzó a recorrer los bordes llamando a sus paisanos. Pronto, sus gritos se cambiaron en los de Roshao, ese pajarito acuático que recorre incansablemente el borde del agua lanzando sus notas melodiosas. Finalmente, su cuero también se metamorfoseó en Roshao (D'Ans 1975: 147-149).

Según el relato citado, dos pueblos enteros se elevaron al cielo tras tomar *ayawaska*. La *ayawaska* es una liana que se enrosca al tronco de los árboles y así asciende; a quienes ingieren ritualmente la cocción de la *ayawaska* se les permite

¹³⁶ La cacofonía es la repetición de sonidos parecidos que terminan produciendo efectos desagradables. Sería preferible decir simplemente “en medio de esa multitud de sonidos”.

ascender a los mundos superiores. Para desplazarse a esos mundos los cantos deben ser entonados en total *concentración*. El muchacho que es enviado a transmitir un mensaje a sus vecinos, es distraído por la belleza de una joven y no cumple con su misión. No pudo responder a las inquietudes de sus anfitriones y transmitirles el mensaje de sus parientes. Estaba ensoñado y se tendió en la hamaca. Esa actitud es propia de una edad inmadura. Cuando se da cuenta de que sus parientes se estaban elevando y lo dejaban atrás, quiso volver donde ellos, recordando que lo más importante era cantar a su lado. Quien toma *ayawaska* no debe dejar que otras ideas perturben su *concentración*, sino que la totalidad de sus *pensamientos* deben estar *alineados* con el canto.

El joven que se quedó atrás fue transformado, al parecer por efecto de la angustia, en un ave de canto melodioso. En cierto sentido, ese muchacho huérfano, abandonado por sus parientes, nos habla de la condición humana. Como señalan las *narraciones ancestrales* de la región (tal como se profundizará en lo que resta del presente capítulo), en los tiempos *ancestrales* ciertos espíritus o deidades se alejaron de los humanos y se fueron a vivir a otros mundos. Los humanos somos, entonces, huérfanos abandonados por nuestros padres espirituales, tal como el muchacho de la narración citada. Transformado en pájaro, el muchacho siguió recorriendo la laguna donde antes estaba su pueblo. Cantaba como un ave, tratando de elevarse hasta el pueblo que se fue al cielo volando. ¿Acaso quienes beben *ayawaska* no cantan como aves para volver a estar con sus parientes celestiales, compartiendo *pensamientos*, formando un solo cuerpo?

Los espíritus pueden ser concebidos como parientes que se desplazaron a mundos sutiles bebiendo *ayawaska* y cantando. Los *maestros visionarios* son necesarios para las comunidades humanas, pues deben restablecer los vínculos con aquellos que viven en otros mundos. Los *visionarios* sienten una singular nostalgia por los espíritus y por eso siempre toman *ayawaska*, más que los demás humanos, para visitarlos y aprender de su sabiduría. El muchacho es la imagen perfecta del *visionario* que canta como ave para llamar a los espíritus, con fervor, queriendo que le arrojen una soga para ascender y reencontrarse con sus parientes.

Una narración similar se encuentra presente entre los shipibos. Según el *maestro* Senen Pani, antiguamente existía un árbol llamado *Nihue Rao* (medicina del viento). Se cuenta que las hojas y frutos de ese árbol vibraban permanentemente, incluso cuando las corrientes de viento no soplaban. Una

persona vio que algunos frutos caían al agua y que, cuando eran comidos por los peces, éstos salían volando. Decidió entonces llevar unas hojas del árbol a su pueblo, para darlas de beber a sus paisanos. A la mañana siguiente, su sobrino salía de madrugada a pescar; el tío le dijo: “no te vayas a demorar, pues hoy vamos a tomar la medicina del viento”. Más tarde, todo el pueblo bebió las hojas de la planta *Nihue Rao*. Estaban reunidos, cantando y tocando sus tambores, cuando empezó el efecto de la *mareación*. El suelo alrededor de ellos empezó a sonar mientras se agrietaba. El joven, recordando lo dicho por su tío, regreso corriendo a la comunidad. Pero cuando llegó, ya el pueblo se estaba elevando. Su tío le lanzó una soga que el muchacho trató de alcanzar, pero sin éxito. El joven se transformó en un pájaro cuyo canto suena con la voz “*kuká*”, que quiere decir tío.

En el lugar de ese poblado existe una laguna. Según el profesor Marcial Inuma, oriundo de la comunidad de San Francisco de Yarinacocha, el nombre de esa mítica comunidad era *Kuman Kaya*, que quiere decir “espíritu frondoso”. Quedaba en el distrito de Iparia, en la margen oriental del río Ucayali. Según el *maestro* Senen Pani, aún existe en el lugar esa laguna, en la que pueden verse cerámicas y objetos encantados de los antiguos. “Si alguien trata de sacar uno de esos encantos de la laguna, empiezan a suceder temblores y caen rayos. Nadie puede llevarse nada de ahí”. Afirma que estos hombres y mujeres que se elevaron, persisten habitando en ciertos lugares del bosque transformados en los humanos invisibles *Chayconibo*. Estos *Chayconibo* son guardianes de una ciencia médica extraordinaria. Ciertos *Onaya* muy poderosos pueden encontrarse con ellos. Según el *maestro* Senen Pani, el árbol de *Nihue Rao* ya no existe, sino que fue talado irresponsablemente; sin embargo, es aún posible alinearse con su fuerza espiritual. Quien quiere ser iniciado por un *Chayconibo* y contar con su asistencia, precisa *dietar* en el monte, sometándose a dura disciplina.

El relato huni kuin citado parece hacer referencia, por otro lado, a la organización dual de esa sociedad. Cada centro poblado huni kuin está dividido en dos mitades que mantienen relaciones exogámicas entre sí. Una de las mitades recibe el nombre de *Inubake*, *hijos-del-jaguar*, hijos de *inu*; la otra, es llamada *Duabake*, *hijos-de-la-luz-radiante*. Ninguna de estas mitades puede encerrarse en sí misma, prescindir de la otra y representar la totalidad. Ambas se complementan. Ninguna de las partes es superior. Se supone que aquellos que pertenecen a la mitad *Inubake*, comparten ciertos rasgos de personalidad con su padre el jaguar, como la

experticia en la cacería; además, es la mitad de mayor influencia y preocupación política. Los *Dubake*, en cambio, tratan de encarnar los valores simbólicos de la luz radiante, como son la belleza y la luminosidad, con mayor preocupación por lo espiritual, los cantos iniciáticos y las técnicas *visionarias* (Deshayes 2003: 60).

Cada mitad tiene su líder, al que se conoce como *Shanen Ibu*, que puede ser traducido como “anciano *Dueño*”. El *Ibu* de los hijos del jaguar, por su mayor cercanía al monte, suele ser un *huni dauya*, aquel que conoce el poder de las plantas medicinales (aquellos que los shipibos conocen como un *raomi*, aunque entre ellos esta función es cumplida principalmente por mujeres ancianas). Este “conocimiento de las plantas medicinales exclusivamente silvestres se ha formado a lo largo de paseos en la selva con su padre, cuando no era más que un niño: al llevarle a la caza le va enseñando las diferentes plantas y sus efectos curativos” (Deshayes 2003: 77). El líder de los *Duabake*, en cambio, suele ser un *Huni Mukaya*, que es un *hombre visionario* (es posible que el término *Mukaya* se relacione con el término shipibo *Muraya*, con el que se designa a los más grandes *maestros* que han alcanzado un grado de desarrollo espiritual excepcional). Según Deshayes, la palabra *Mukaya* de los huni kuin podría ser traducida como “cogido por lo amargo” (2003: 78). Lo amargo haría referencia al gusto de la *ayawaska*. Según enseñaban los antiguos, al menos uno de los miembros de la mitad *Duabake* debería tomar el camino iniciático y realizar desplazamientos espirituales, para que el poblado pueda mantener sus vínculos con los mundos supra-sensibles.

Es posible que, en el relato citado, la mitad del pueblo que se elevó en un primer momento fueran los *Duabake*. Los *Duabake* invitan a sus parientes y aliados, los *Inubake*, para que los sigan. Los *Inubake*, *hijos-del-jaguar*, quieren ir con ellos y por eso toman también la *ayawaska*. Los huni kuin tienen rituales colectivos de toma de *ayawaska* en los que no existe necesariamente un *maestro visionario* que los guíe (a la manera de las sesiones de *curación*, donde sí es necesario un *maestro*). Todos juntos cantan y tocan instrumentos. Como dice el relato citado, se cree que si todos los participantes de una toma colectiva de *ayawaska* participan con convicción, entonando los cantos sagrados y tocando sus instrumentos, “todo es posible”. Los *hijos-de-la-luz-resplandeciente* son guardianes del saber de los antiguos y de las palabras que pronunciaron:

Las palabras Duabake se pronuncian en un campo concreto: el de las ceremonias y los rituales. El Duabake que toma la palabra en estas ocasiones no emplea sus propias palabras, sino las que están prescritas por el ritual, por los cantos, etc. Se trata siempre de una conversación impersonal y atemporal, fuera de la actualidad y fuera de la comunicación personal puesto que viene de otros tiempos y permanece siempre idéntica a sí misma. Esto es particularmente claro en los cantos de sabiduría, *dewe*, que necesitan una explicación por el que dirige la ceremonia cada vez, puesto que el canto no permite el acceso directo a la comprensión (Deshayes 2003: 74).

Los cantos de los *Duabake* se hacen en un lenguaje esotérico, arcaizante, que proviene de los antiguos y de los mismos espíritus. Este rasgo de los cantos sagrados ha sido encontrado también entre los shipibos. Como me afirmó el joven pintor *visionario* Metsa Rawa sobre los cantos de su padre, el *maestro* Senen Pani: “El maestro no canta en la misma lengua shipiba que hablamos normalmente, sino que canta en shipibo pero de manera diferente, cambiando las palabras. El sentido de lo que quiere decir sólo lo entendemos escuchando el canto entero”. El lenguaje de los cantos “recuerda una lengua arcaica, mítica y los tiempos en que el hablar era más poético y repleto de figuras retóricas (las figuras que muestran las sintonías entre los sentidos y las palabras)” (Caruso 2005: 252). Esa lengua pone de manifiesto que son los espíritus quienes cantan a través de los *maestros visionarios*. No es necesario que los pacientes comprendan los significados para que la música tenga efecto, puesto que la palabra tiene una fuerza transformadora y medicinal.

Al retornar de su desplazamiento *visionario*, y ya acabada la sesión, algunos *maestros* suelen contar parte de lo visto en los otros mundos. La experiencia del *maestro* refuerza, resemantiza y *actualiza* las *narraciones ancestrales*. Aquello que sus mayores y *maestros* le habían contado sobre los espíritus, él lo ha experimentado y visto con los ojos de su espíritu. Sobre los mundos supra-sensibles nadie puede decir la última palabra; las descripciones varían según la experiencia del narrador. Cada *maestro visionario* es un traductor que realiza un esfuerzo por expresar en un lenguaje humano la radical diferencia de los mundos supra-sensibles. Y esta operación de traducción es siempre hecha a partir del punto de vista personal, a partir de sus propios conceptos y experiencias, en la intimidad de sus relaciones con los espíritus. “Las palabras no bastan para expresar lo que se ha vivido durante una sesión de ayawaska”, me dijo el *maestro* Senen Pani: “el lenguaje humano es insuficiente”. Lo que el narrador cuenta sobre los otros mundos es sólo una aproximación a una experiencia que persiste inexpresable.

3.3 *El tejido de los tiempos*

“Porque el tiempo del tiempo no cabe en nuestro tiempo”
(César Calvo, 1981: 254).

En los mundos supra-sensibles los espíritus levantan sus propias casas y forman familias, gozan de gran abundancia de alimento y llevan una vida placentera. La humanidad se esfuerza por imitarlos. Como ya se ha señalado, las mujeres jíbaras aspiran a ser semejantes a *Nunkui* y los hombres buscan parecerse a *Etsa* y a *Shakaim*. Los *Espíritus Maestros* son seres superiores a los humanos y no conocen ni el desgaste ni la muerte. Llevan una existencia que a los humanos les parece como una continua festividad, sin sufrimiento. No realizan esfuerzos para conseguir aquello que precisan. Con su sola palabra, provocan el crecimiento de los alimentos vegetales y aparece la carne de la cacería, se materializa el *masato* en grandes tinajas y hacen sus canoas solo con pensarlas y nombrarlas. La vida de los *Espíritus Maestros*, en general, es una vida equilibrada, siguiendo las leyes cósmicas, sin transgresiones ni enfermedades, que la humanidad anhela para sí misma, aunque nunca puede alcanzar de forma plena.

Como se remarcó, en las *narraciones ancestrales* de los grupos jíbaros se suele narrar un primer momento existencial en el que la humanidad desconoce los saberes culturales; habitaba de manera insegura y cercada por fuerzas destructivas. Este mismo *caos* aparece también en algunos relatos shipibos, señalando la cercanía de temas y motivos que caracteriza a buena parte de las *narraciones ancestrales* de las distintas naciones de la región: “Antiguamente, en el comienzo de los tiempos, nuestros antepasados vivían, sufriendo, dormían en cualquier lugar, porque no sabían construir sus viviendas, no sabían comer cocinado, comían solamente fruta. Viendo estas cosas que pasaban, el Dios Inca envió a sus dos hijos” (Fundación Cultural Shipibo-Conibo 1998: 64). La humanidad del comienzo vivía de manera *ilegitima*, impropia, hasta su encuentro con los *Espíritus Maestros*. Gracias a la relaciones establecidas con los espíritus, la humanidad superó la carencia inicial y alcanzó un tiempo de abundancia, poder y felicidad. La condición humana propiamente dicha, entonces, no es un hecho dado, sino un don que los

espíritus brindan. Los humanos son humanos en tanto imitan el comportamiento de los seres divinos, asimilan parte de su saber e incorporan su poder espiritual.

En esos tiempos cuentan que el sol, la luna y las estrellas hablaban y todos los seres de la tierra tenían un solo lenguaje que se entendían entre ellos y con la humanidad.

Por eso la humanidad nunca se atrevía a hacer cosas malas, además toda la gente vivía muy dispersos cada cual con sus familiares muy cercanos: Papá, Mamá, nuera, yerno abuelos e hijos. También no tenían un lugar estable donde vivir, eran nómades.

Por esa costumbre nadie vivía peleando, todo era tranquilidad, se amaban entre ellos.

En esos tiempos también eran obedientes, hacían lo que el Padre Sol ordenaba (Fundación Cultural Shipibo-Conibo 1998: 64).

Los *Onaya* afirman, según Caruso, que “antaño los hombres compartían el lenguaje de los espíritus de las plantas” (2005: 9). El *maestro* Senen Pani relata que en los tiempos antiguos la palabra era muy sagrada para su nación, pues tenía un poder muy superior a la palabra de nuestros tiempos: “si tú decías paiche, por ejemplo, ahí mismo te convertías en paiche. Así era la palabra de antes, con gran poder. Por eso, la gente no hablaba a la ligera, sino con mucho cuidado y respeto”. Las palabras tenían este poder porque eran palabras de la lengua de los *Espíritus Maestros*. Al tener un mismo lenguaje, los seres podían comprenderse y colaborar entre sí. En general, los relatos señalan que en el tiempo *ancestral* la comunicación entre los distintos seres era fluida, sin confusiones ni malos entendidos.

Según el relato shipibo, se vivía según la ley del sol, que es la ley de la luminosidad. Esa humanidad obediente aún no desarrollaba los comportamientos que molestaron a los *Espíritus Maestros* y que causaron su separación. No habían transgredido las leyes cósmicas que rigen la existencia. Los humanos no se mataban unos a otros, sino que vivían sin conflictos. La historia no ha registrado un tiempo con esas características, sino que los cronistas señalaron que la guerra era frecuente entre los shipibos y sus vecinos. Se trata, claramente, de un tiempo ahistórico, que persiste como un anhelo entre los humanos que sufren habitando lejos de los espíritus¹³⁷. La obediencia a los seres superiores, de la que habla el fragmento

¹³⁷ No todo en la narración es ahistórico. Cuando el relato dice que en ese tiempo los humanos vivían dispersos en pequeños núcleos familiares y de forma nómade, está haciendo referencia a un momento histórico determinado, el tiempo anterior a la sedentarización provocada por la influencia misionera. El proceso de sedentarización ha causado un malestar del que las narraciones ancestrales dan cuenta. El tiempo mítico se confunde, entonces, con el tiempo anterior a la penetración occidental en la Amazonía. Se evidencia que la entrada de los sacerdotes y soldados

citado, debe ser entendida como causa de una vida equilibrada. Este equilibrio fue fuente de felicidad y abundancia; la humanidad de nada carecía.

Cuando nuestro Padre Sol creó a la humanidad, los Shipibos no sabíamos nada, no vivíamos en casa, comíamos sin cocinar, no teníamos vestidos, por todo esos sufrimientos que pasaban sus hijos, el Padre Sol envió a su hijo el Inca.

En la primera era, el Inca hacía con su poder toda las necesidades que tenía el hombre, para esto sólo era necesario hacer una indicación como debía hacer para que una y otra cosa sea creada o hecho realidad.

Para que pueda tener casa donde dormir el Inca indicaba: - Prendan palitos en forma rectangular y duerman allí. Al siguiente día en todos los sitios donde habían puesto los palitos ya había lindas casas de palma de shebón y sus horcones muy bien talladas y diseñadas. Después de esto dijo otra vez – Ahora váyanse al monte a hacer una trocha, en forma rectangular. Y así cumplieron. Al día siguiente era ya una enorme chacra de plátano, yucal, sachapapa¹³⁸, y los paúcares volaban de uno y otro lado a picotear a las papayas maduras. Existía todo lo que la gente necesitaba para su alimentación.

Cuando quería tener canoa, iban al monte a escoger el árbol que más le gustaba y simplemente bastaba con hablar: -Quiero que éste sea mi canoa. Al siguiente día su canoa ya estaba en el puerto, no necesitaban que estén trabajando en construir.

De igual manera pasaba con las mujeres, cuando querían hacer cushma de su esposo, sólo tenían que recoger un poco de algodón de su tronco y poner en el patio por las tardes y hablar: -Quiero que este algodón sea cushma de mi esposo, entonces al salir muy temprano recogía lo que está hecho, de igual manera hacía cuando la mujer quería su pampanilla (falda). Cuando todas estas cosas hacía el inca con su poder nadie faltaba nada, y no era necesario trabajar todos los días para conseguir lo que necesitaban.

Pero un día un hombre desobediente desobedeció diciendo: - Cuando quiero algo, a pesar que he hablado sin querer ya está hecho, así ya estoy aburrido, dijo. Al día siguiente después de haber hablado el hombre quiso hacer algo. Al día siguiente muy temprano lo vio como de siempre, pero al verlo no había sucedido como siempre era. Por eso actualmente si uno trabaja para hacer algo nunca se realiza por sí solo (Fundación Cultural Shipibo-Conibo 1998: 71-72).

La precariedad inicial es superada gracias al encuentro con la deidad civilizadora, el *Inka*. Contando con su colaboración, las personas pudieron satisfacer sus necesidades sin esfuerzos. El tiempo no era una limitante para él. Gracias a su voluntad, no era necesario sembrar, cuidar el terreno, regar y esperar a

fue vivida con dramatismo en la región y que las narraciones anhelan un retorno al tiempo perdido bajo la influencia misional. El nomadismo parece ser un modo de relacionarse con el territorio que es estimado, por el *saber ancestral*, como propio de un tiempo en el que la humanidad vivía de forma equilibrada con el resto de los seres.

¹³⁸ La *sachapapa* o *ñame* es un liana que crece amarrada en forma de espiral a troncos y ramas, que raras veces supera el estrato de sotobosque en la composición vertical del bosque. Sus tallos son de color verde. Sus frutos son tubérculos aéreos de color café exterior y crema en su interior; presenta un exudado viscoso e incoloro al desprender la cáscara. Las formas del fruto son variadas lo mismo que su peso, pudiendo llegar a pesar cada fruto una libra.

que las plantas crecieran; con su sola intención, este proceso trabajoso se completaba en un parpadear de ojos. La cercanía al *Inka* hizo que los hombres y mujeres incorporen un poder semejante al suyo. Sin embargo, esta cercanía entre los espíritus y los humanos se quebró. La palabra se desgastó o se “degradó”, pues ya no tiene el poder de materializar aquello que desea quien la pronuncia.

Muchas de las narraciones shuar recogidas por Pellizaro, que hacen referencia a *Shakaim*, tienen bastantes aspectos en común con el relato shipibo que he citado. Cuentan que, gracias a la intervención de *Shakaim*, las *chacras* se hacían solas. En una de las narraciones sobre *Shakaim* y *Jempe*, se dice que “Shakáim, bendijo el machete y el hacha, soplando su saliva entre ellos y se lo entregó al señor Jempe” (Pellizaro 2009: 39). *Shakaim* sopla su saliva sobre las herramientas para transmitirles su poder. Las herramientas se vuelven así objetos mágicos que responden a los *pensamientos* de *Shakaim*. De igual manera hizo *Shakaim* con un pincho de labranza que entregó a unas mujeres:

Shakáim rajó una palmera y sacando una tira, la afiló en una de sus extremidades, haciendo un wai¹³⁹, o sea, un pincho de labranza para remover la tierra.

Bendiciéndolo, después de soplar en él su poder, se lo entregó a las mujeres Pancha y Yantsé, mandándolas a sembrar la huerta, que Jempe había preparado.

Les dio las siguientes instrucciones: - Transporten unas estacas de yuca y déjenlas esparcidas por toda la huerta-.

Claven el pincho wai en el suelo, haciendo un solo surco y dejen que él solo realice la siembra.

Pues él tiene mi poder para trabajar, aunque ustedes lo dejen solo.

Las mujeres, obedeciendo sus órdenes, acarrearon las semillas de yuca hasta la huerta.

Encontraron que la huerta era un pequeño redondel en medio de la selva inmensa.

Era una huerta minúscula.

Soltaron enseguida una carcajada sarcástica, exclamando: - ¡Se le podría llamar huerta a esta insignificancia!

Semejante pequeñez, pudiéramos sembrarla nosotras solitas, sin la ayuda de Shakáim-.

Luego agregaron: -Por ser tan pequeño, vamos a sembrarlo ahora mismo, con nuestras propias manos.

A ver, por ser tan poca cosa, tú ven sembrando hacia acá, mientras yo siembro hacia allá.

Moviendo la tierra con el pincho wei, comenzaron a sembrar. Parecía que ya iba a encontrarse, pero la huerta se ensanchaba, distanciándose siempre más.

¹³⁹ “El wai es una estaca de madera de un metro y medio de largo, afilada a un extremo del punzón, que se utiliza como arado para remover la tierra, o como pico, para hacer huecos” (Pellizaro 2007: 51).

Volvían a trabajar con más ahínco, dejando sembrado un gran trecho, pero, en lugar de acercarse, se alejaban, pues la huerta se hacía inmensa. El sol calentaba con sus rayos ardientes, produciendo una canícula insoportable.

Como los hombres debemos soportar el calor del sol durante el trabajo así ellas se animaban recíprocamente para resistir el calor.

Trabajaban hasta la puesta de sol.

A pesar de tener una necesidad incontenible de defecar, corrió hacia el lindero de la huerta, que, alejándose siempre más, no lo pudo alcanzar.

Aunque Pancha la apurara con sus gritos, Yantsé no pudo llegar a él. Aunque ningún shuar defeca jamás en la huerta, ella a pesar de querer salir al lindero, no pudo contenerse. Al querer pedir disculpa a la hermana, diciendo: - A pesar mío, tengo que defecar aquí, sólo pudo decir: -Juá, Juá, transformándose en rana yantsáuch.

Entonces Shakáim, escupiendo su saliva contra ella, la maldijo, diciendo: - A pesar de haber recibido la orden de llevar las semillas de yuca a la huerta, dejando que el pincho wai las sembrara con mi poder, por presumir que podía realizar el trabajo sin mi ayuda, se transformó en rana-.

Se transformó, porque, a pesar de ser muy ociosa, presumió que podía realizar el trabajo con sus propias fuerzas.

Su croar en los charcos y en las zanjas de aguas pútridas, será un memorial para los hombres, durante todos los siglos.

Para que los hombres no conocieran la fatiga, yo había establecido que las herramientas trabajaran con mi poder.

Pero ahora establezco que sólo los que aguanten la dureza del trabajo, tengan buenos cultivos.

Y que los perezosos sean incapaces de realizar los cultivos más indispensables (Pellizaro 1999: 51-57)

Para *Shakaim* sólo es necesario sacar una tira de una palmera y afilar una de sus extremidades, para hacer un *wai*. Los humanos actuales tienen que sacar un largo pedazo de madera para hacer el mismo instrumento. *Shakaim* bendice el *wai* y desde entonces el artefacto trabajará por cuenta propia. Luego, *Shakaim* ordena a las mujeres qué deben hacer y cómo deben hacerlo. Su palabra establece cómo deben ser ejecutadas las prácticas humanas de forma *legítima*.

Pero, cuando las mujeres llegaron a la huerta, pronunciaron palabras impropias. “Se le podría llamar huerta a esta insignificancia. Semejante pequeñez, pudiéramos sembrarla nosotras solitas, sin la ayuda de Shakáim”. La narración enseña que no se debe hablar altaneramente, soñándose seres que no necesitan la asistencia de los espíritus. Las palabras de las mujeres, en este caso, son el principio de una lengua “degradada” que produce la maldición de *Shakaim*. Las mujeres descubren su error cuando empiezan a trabajar indebidamente en la huerta y ésta se expande. Entonces *Yantse* no puede salir de los límites de la huerta para defecar en el monte. Cuando la mujer hace sus necesidades en la huerta, está ofendiendo a *Nunkui*, quien ordena que las mujeres cuiden prolijamente de sus *chacras*.

La mujer sufre entonces una transformación punitiva que le hace perder el habla humana. Ella quiere disculparse con su hermana, pero en vez de palabras lo único que puede decir es “juá juá”. Su lenguaje se ha “degradado”. Luego, las palabras del *Shakaim* ya no son bendiciones para la humanidad, sino que lanza su maldición. Mediante sus palabras, reordena la existencia y asienta las leyes que regularán las prácticas humanas en adelante: “ahora establezco que sólo los que aguanten la dureza del trabajo, tengan buenos cultivos”. Las ranas quedarán como un recordatorio del castigo de *Shakaim* y de la desobediencia altanera de la mujer. *Shakaim* zanja la separación de las eras, poniendo fin al tiempo en que los humanos recibían alimentos sin esfuerzo, gracias a su ayuda; empieza el tiempo actual, en el que hay que sudar bajo el calor abrazador para comer.

Los humanos no pueden emprender ninguna acción para sustentar su vida de forma autónoma, sin solicitar la asistencia de los *Espíritus Maestros*. No deben ser arrogantes; de serlo, pueden recibir una maldición. Una ley cósmica, “explícitamente vinculada a la expresión verbal y reiterada una y otra vez por los mitos, es la de evitar toda forma de jactancia verbal, esto es, de adelantar los resultados antes de que se verifiquen” (Juncosa 2005: 126). En general, los jíbaros consideran que las personas no deben expresar lo que están haciendo o lo que piensan hacer, hasta que lo han realizado (para no entorpecer el cumplimiento de las acciones). Las expresiones de jactancia pertenecen a la lengua empobrecida.

En la Amazonía occidental, diferentes narraciones cuentan los motivos y circunstancias que causaron el distanciamiento entre los *Espíritus Maestros* y los humanos. Sin embargo, a pesar de no poder ser vistos con los ojos de carne, estos personajes habitan en los mundos supra-sensibles, tienen sus casas, sus *chacras*, sus familias. Cito a continuación lo que tiene que decir Jimpikit sobre ciertos espíritus que habitan en el cielo, según las *narraciones ancestrales* de los shuar:

El cielo [Nayaimp] es un lugar así como la tierra, allí vive otra familia de personas llamadas Atsut, son iguales a nosotros... vivían aquí en la tierra, pero se dio una época en que los hombres decidieron hacer mal las cosas y merecían maldiciones, no querían vivir en ese ambiente y se fueron dejando a los hombres en la tierra, subieron a vivir en el cielo... Así, podemos decir que el cielo es una extensión inmensa de planicies fertilísimas habitada por los dioses y hombres que gozan de todo bien. Antiguamente todos los hombres podían disfrutar de la felicidad del

cielo... podían subirse por un bejuco que desde las plantas del cielo, colgaba hacia la tierra. Se suele decir que antiguamente nuestros antiquísimos mayores subían a pasear en el cielo por un bejuco colgante llamado *Etsa Naek*, a visitar gente que vivía en ese lugar. Además, antiguamente los shuar podían entrar en el cielo cuando querían, trepando por *Etsa Naek* que bajaba desde allí a la tierra. Pero un día resultó que *Etsa* dejó castigada a su esposa *Auju*, por lo que le desobedecía y subió por el bejuco que bajaba desde el cielo, luego su esposa *Auju* llorando, recogió todos los objetos de la casa, ella estaba embarazada y le siguió atrás a su marido por aquel bejuco, *Etsa* subió primero y le esperó arriba. Cuando estaba a punto de agarrarse en el origen del bejuco, en ese instante, *Etsa* cortó ese bejuco y *Auju* se precipitó en el abismo del aire. Al caer a tierra se reventó...

Actualmente los seres que habitan en el cielo son seres inmortales, claro que tienen cuerpo y alma pero no mueren... Así hemos perdido la mutua relación que teníamos con la gente que vive arriba (Jimpikit 1987: 150).

El testimonio dice que los habitantes del cielo son “hombres y dioses”. No se trataría, entonces, solamente de espíritus superiores al ser humano, sino también de una humanidad (*aent*), llamada *Atsut*, que no quebró el pacto con los “dioses” y que, gracias a ello, siguen viviendo en un mismo espacio vital con ellos. Esta humanidad persiste en habitar en el tiempo *ancestral*. Los *Atsut*, o humanidad celeste, reciben la permanente ayuda de las divinidades. Podría decirse que los *Atsut* son la contrapartida de la humanidad terrenal, dando testimonio de cómo sería la vida de esta humanidad si no hubiera quebrado el pacto con los “dioses”.

A pesar del distanciamiento primero entre los habitantes del cielo y los humanos, la narración señala que aún había un camino abierto a través del cual el trayecto entre los mundos podía ser recorrido. Se dice que existía una cuerda que se llamaba *Etsa Naek*, el bejuco del sol. Los habitantes del cielo, si bien se habían cansado de la humanidad, no querían romper del todo los vínculos con ellos. La cuerda existió mientras *Etsa*, el sol, seguía viviendo entre los humanos, defendiéndolos de sus enemigos, los gigantes antropófagos *Iwa*. Este tiempo parece ser un momento de transición entre la época *ancestral*, cuando los *Espíritus Maestros* y los humanos compartían un espacio vital, y la era actual, en la que los diferentes mundos se hallan separados. Sin embargo, fue una falta de una mujer la que zanjó una mayor separación entre los mundos. *Auju* no atendía bien a su esposo *Etsa*, por lo que éste decidió retirarse al cielo y dejar la humanidad a su suerte.

Los anfitriones candoshi de Alexandre Surrallés también conocen este relato, pero, a diferencia de la narración de Jimpikit, ellos afirman que fue Luna, *Tsoopi*, el hombre que dejó a su mujer subiendo al cielo, puesto que ella no

cocinaba y no le daba de comer. Para los jíbaros, en general, nada expresa con más contundencia el desprecio que una mujer siente por su marido que no cocinarle. El hombre casado que tiene que cocinar sus alimentos, recibirá las burlas de los otros. En una sociedad cuyas prácticas se hallan diferenciadas entre los géneros, cuando una de las partes no cumple sus obligaciones, o se trata de una gran impericia (demostrando que esa persona no se encuentra preparada para ser un buen cónyuge), o es una demostración contundente de desprecio. Esta versión, en la que Luna sube al cielo escapándose de su mujer, ha sido también recogida entre los awajún por Chumap y García-Rendueles. Luna, entre los awajún, es conocido con el nombre de *Nantu* y se le considera un hermano de *Etsa*:

Antiguamente, Nántu vivía con una mujer glotona, panzuda y con una boca que le llegaba de oreja a oreja, Auju se llamaba.

Tenía una chacra grande de zapallo, pues a Nantu le gustaba mucho el chapo de zapallo.

- Ya pronto estarán maduros los zapallos y podré tomar chapo – decía a menudo Nántu.

A los pocos días Nántu mandó a su mujer a recoger los zapallos maduros para que le preparase chapo, pues quería tomarlo cuando regresara de la caza.

Auju se fue a la chacra y, cogiendo zapallos verdes y maduros, preparó un buen chapo. Como era muy glotona lo quiso probar y, con su boca tan grande, pronto terminó todo. Para que Nántu no se enfadase, preparó más chapo con los zapallos verdes y, para engañarle, se pegó los labios con cera de abeja, dejándose solo un agujerito parecido a la boca de los peces.

Cuando llegó Nántu con un Wasi /maquisapa¹⁴⁰/ muerto, pidió chapo pues traía mucha sed. Al probarlo, dijo:

- ¿Por qué no has preparado chapo con zapallos maduros?

- He buscado por toda la chacra y no he encontrado ninguno. ¿Crees que yo me los puedo comer con esta boquita tan pequeña?

Lo mismo sucedió varias veces...

Al día siguiente Nántu se fue también de caza y pidió a Auju que le preparase chapo. Pero se quedó cerca de la casa, escondido, para ver qué hacía la mujer.

Al atardecer, entró a la casa como si volviese del monte.

Auju le ofreció chapo para beber y dijo:

-Solo he encontrado zapallos verdes.

Nantu, lleno de cólera, tiró la pininga¹⁴¹ y dijo:

- Ya no quiero vivir más contigo.

Saliendo fuera de la casa se sentó en un bejuco llamado Nántu wakám / por donde subió Nántu/. Antiguamente este bejuco era pequeño; pero cuando Nántu se sentó recién empezó a crecer y crecer hasta quedarse como ahora. Cuando dejó de ascender, Nántu siguió subiendo por un hilo que bajaba del cielo.

¹⁴⁰ *Maquisapa*, en lengua *runasimi*, significa mano grande y con este nombre se conoce a una especie de mono de mano grande de la Amazonía. También recibe el nombre de mono araña.

¹⁴¹ *Pininga*, nombre jíbaro con el que se conoce a los platos hondos hechos de barro.

Auju quiso seguir a su marido. Metió todo lo que había en la casa – los kuntanes, las ollas, la leña... - en una gran canasta y comenzó a subir por el bejuco. Como estaba embarazada subía lentamente.

Nántu esperó que estuviese bien alta y, de pronto, cortó el hilo. Auju cayó en un barranco por donde pasaba un riachuelo y, al chocar contra el suelo, su barriga reventó y todo el zapallo que tenía dentro se esparció por todas partes, convirtiéndose en el barro con el que ahora las mujeres hacen las ollas. Y ella se convirtió en pájaro Auju /aymamá /. Por eso, cuando hay luna llena, se oye el canto de Auju: - ¡Waaa! ¡Aishua! ¡Aishua! ¡Ay! ¡Maridito! ¡maridito!” – pero es un canto ridículo porque Nántu le maldijo (Chumap 1979: 213).

Auju tiene una boca enorme, lo que es síntoma del hambre insaciable que la posee. Es una golosa incorregible que descuida sus obligaciones con su esposo y actúa con mezquindad. *Nantu* se va a cazar diariamente y regresa a casa con una presa. Él cumple con sus responsabilidades en la economía familiar. Pero *Auju*, en vez de esperarlo con *chapo* de zapallo maduro, consume todos los buenos zapallos y deja los peores para su marido. Además, es mentirosa, quiere engañar a su marido poniéndose cera en los labios para aparentar que tiene una boca pequeña, tratando de velar los signos de su glotonería.

A partir de la conducta inapropiada de *Auju* se gesta el barro que servirá como material para que las mujeres puedan producir los utensilios con los que alimentarán a sus familias. *Auju* se convirtió en el pájaro que los mestizos de la región conocen con el nombre de *ayaymama*. Esta es un ave nocturna que en la Amazonía peruana tiene una reputación legendaria. Durante el día, el pájaro *auju* suele dormir mimetizado con los troncos de los árboles. Su preferencia por la noche ha creado esta relación con Luna. Dice la narración que el ave canta en las noches de luna queriendo llamar a su marido, pero no llega a hacerlo apropiadamente, con lenguaje humano, pues debido a la maldición que sufrió, su lengua se ha “degenerado” y sólo llega a aproximarse al grito de *aishua*.

En el relato candoshi, Luna se fue al cielo ofuscado por la cólera, diciéndole a su mujer: “Ves, me voy porque tú no me amas” (Surrallés 2010: 156). En la vida cotidiana, si una mujer no prepara la comida a su esposo, se desata una crisis matrimonial. La mujer de este relato, al no cumplir con sus obligaciones, zanjó la separación entre el cielo y la tierra. “Para algunos shuar, el final de aquella época en que los seres adoptaron las formas fenoménicas que tienen en la actualidad es la ascensión de Etsa al cielo, el corte de la liana solar (etsanaik) y su transformación

en cuerpo celeste” (Mader 1999: 82). Desde entonces empiezan a existir los mundos, los seres y las lenguas tal como los conocemos.

El *maestro* Fernando Payaguaje, recurriendo a las *narraciones ancestrales* de la nación airo-pao, ha contado que en la antigüedad vivía sobre la tierra un grupo de seres llamados *Ñañë siecopai*, que dice significar “tribu del cielo con túnicas multicolores”. Según ha dejado constancia Belaunde, *sieco-pai* significa “gente pintada de líneas de colores arcoiris” (2001: 33). *Ñañë* es traducido, por Payaguaje y por Belaunde, como “Dios”. Los humanos empezaron a hacer *chacras* muy cerca de ellos, compitiendo por el espacio. Además, les molestaba el olor de la menstruación de las mujeres humanas, pues sus mujeres no menstrúan. La sangre femenina marca, entre las narraciones airo-pai, el punto de inflexión que separa los mundos sensibles de los mundos supra-sensibles.

Los espíritus consideran la menstruación como sumamente desagradable. “Si una mujer menstruante buscase contactar a los seres divinos, su ira sería tan grande, que el cielo se estremecería amenazando desplomarse sobre la tierra” (Belaunde 2001: 71). En otra narración sobre *Ñañë*, se dice que una muchacha que estaba menstruando hizo rabiar al dios. Debido a esto “toda la gente estaba conversando alegre pero *Ñañë* dijo: Silencio (*jocua*) y todo el mundo se quedó callado. Entonces a cada pueblo le ha dado su propio idioma para que se hablen entre sí y no se entiendan” (Belaunde 2001: 67). La lengua que compartían los seres se perdió. “Llevado por la furia, *Ñañë* cortó a seco el diálogo abierto que unía a los diferentes pueblos, y dio a cada cual un idioma incomprensible para los demás. Este es el equivalente mítico Airo-Pai de la torre de Babel. Separados por sus lenguas, los pueblos no pueden entenderse más y el germen de la enemistad crece entre ellos” (Belaunde 2001: 69).

La presión ejercida por la sociedad humana cansó a los espíritus. Cuando los humanos regresaron a visitarlos, ellos se habían marchado al cielo, abandonando sus viviendas, llevándose sus lanzas y flautas multicolores, su maíz y su caña de azúcar, todos ellos de muchos colores luminosos (Payaguaje 1994: 16). También cuenta Payaguaje que el ser supremo *Ñañë* dejó a los demás espíritus, como *Paina*

y *Muju*¹⁴², porque siempre peleaban con él y no podían habitar en paz, brindándose mutua ayuda. Aunque el testimonio de Payaguaje no lo menciona, otro de los rivales de *Ñañë* es su suegro *Huëquë*, que también entraba en conflicto con él, hasta que *Ñañë* lo transformó en *sachavaca*. Cuando ascendió al cielo, dijo a los humanos: “Les dejo a ustedes la tierra donde reina la muerte, allí a donde yo voy no se muere, allí hay vida eterna y esto tanto encima como debajo de la tierra donde también se encuentra otro cielo” (Payaguaje 1994: 71).

Los airo-pai dividen la realidad en dos parcialidades: la llamada *iye tente*, que Belaunde (2001) traduce como “este lado”, que corresponde a los mundos sensibles; la segunda parcialidad, llamada *yeque tente*, que ha sido traducida por esta autora como el “otro lado”, término que agrupa a la diversidad de mundos supra-sensibles. Según dice Belaunde, “no existe un dogma [entre los airo-pai] sobre los niveles del cosmos. Los chamanes tienen sus propias ideas relativamente idiosincráticas basadas en sus propias experiencias visionarias y las enseñanzas de sus maestros. Sin embargo, existe un consenso sobre su estructura básica tripartita: el mundo del interior de la tierra (yeja sanahuë), el mundo del cielo (matëmo), y esta tierra (iye yeja), nacida del encuentro de los dos mundos anteriores” (2001: 76). El mundo del interior de la tierra y el mundo del cielo son invisibles para la percepción ordinaria de los humanos.

Según las narraciones airo-pai, en el subsuelo habitan espíritus a los que llaman *huati*. El jefe de los *huati* recibe el nombre de *Curi Huari Huati*. “Los huati son los agentes de transformación, tanto de la vida, nacimiento, crecimiento y fortalecimiento, como de la muerte, suciedad, deterioro y putrefacción” (Belaunde 2001: 70). Como se ha visto, distintas naciones de la Amazonía occidental mencionan la existencia de seres espirituales del sub-suelo. Estos espíritus parecen conocer los secretos del interior de la tierra, son *Dueños* de los animales o de las piedras de poder, causantes del crecimiento de las plantas, insuflándoles aliento divino. Según he escuchado decir a *curanderos vegetalistas* mestizos estos espíritus subterráneos son de color rojo.

¹⁴² Según una narración recogida por Belaunde, *Muju* es abuelo de *Ñañë*. En los tiempos míticos, ambos luchan a muerte por el amor de las hijas de *Huëquë*. Debido al enfrentamiento, *Muju* es transformado en el Trueno. *Ñañë* corta en dos a *Muju*. La parte inferior de su cuerpo queda en el subsuelo y es causante de los terremotos. La parte superior reside en el cielo y es causante de las lluvias huracanadas (Belaunde 2001: 148-153).

Son los habitantes del cielo quienes donan los poderes medicinales a los airo-pai. Sus “túnicas multicolores” parecen corresponder a la luminosidad que normalmente se atribuye a los espíritus medicinales, tal como se verá al final del presente capítulo (subcapítulo 3.4). Que se los nombre por los colores de sus túnicas indica que la *visión* de las ropas de los espíritus ha causado una honda impresión en los *visionarios*. Belaunde deja constancia de que antiguamente entre los airo-pai se practicaban fiestas en las que se vestían con túnicas multicolores (2001: 33), tratando de imitar la hermosura de estos espíritus.

Entre diferentes naciones de la Amazonía, se cuenta acerca de un diluvio que erradicó a una humanidad primigenia. Según la narración de los shipibos, el diluvio se precipitó cuando los antepasados no reconocieron a la divinidad (el hijo del *Inka*), sino que fue tratada con violencia. En estas *narraciones ancestrales* no tiene mucha importancia el concepto de creación. Pareciera ser que la existencia no tuvo ni principio ni fin, sino que es una continuidad vital que atraviesa distintas fases de mutación. El diluvio sería una de esas catástrofes periódicas que causan la regeneración y la transformación de los seres.

Antiguamente los Shipibos vivían en una cocha, muy cerca del Inca.
 Un día se fueron a pescar con barbasco pues tenían una fiesta grande preparada, para corte de pelo.
 Todos se fueron a pescar, pero un viejito llamado *Ta ha Pao* se quedó con su mujer para luego ir él también.
 Llegando a la cocha los que se fueron primero echaron el barbasco en el agua, esperando largo rato, pero los peces no se mareaban.
 De un rato vieron a un muchacho desconocido que venía en una canoa muy bonito, diseñado, él tenía *cushma* bien bonito diseñado y un pañuelo rojo que llevaba en su cuello y éste ya había picado muchos pescados grandes con sus flechas.
 Viendo esto la gente se enojó y tuvo envidia del muchacho. De ahí pensaron agarrar al muchacho.
 Le agarraron con violencia y le quitaron los pescados, luego metieron su canoa dentro del barro, su remo y flechas en otros sitios y a él lo enterraron vivo dentro del barro y se regresaron a sus casas con muchos pescados para la fiesta.
 Por la tarde, después cuando habían regresado todos, el viejito que se había quedado en casa se fue con su mujer a la cocha él también a pescar. Llegando a la cocha escucharon gritos de un niño que los asustó. Luego de un rato, escucharon lamentos desesperados de un niño que lloraba desesperadamente *jean!*, *jean!* *jean!*, *jean!* porque salía del fondo del barro. Fue muy difícil encontrarlo porque el grito salía de un sitio hasta que por fin lo ubicaron.

En donde que salía el grito del niño vieron que se movía el barro y la mujer metió su mano y tocó su piecito del niño, de ahí lo sacaron medio asfixiado y al momento de sacar vieron que era un joven y lo limpiaron. El niño estaba puro barro hasta dentro de su nariz. Luego el muchacho les dijo que sacaran su ropa y sus cositas que también estaban enterradas en diferentes sitios del lugar; sus flechas, su canoa y sus ropas, una vez vestido su cushma él dijo a los viejitos:

- Ustedes me han salvado la vida y yo les digo: Que mi padre me ha enviado y me ha ordenado venir para pescar con mis hermanos y entregar, viendo que sufren para pescar, pero ellos me han desconocido y me enterraron en el barro después de quitarme todo el pescado.

- Mi idea fue repartir todo lo que yo tenía, pero ellos se adelantaron y me quitaron todo. Ahora, qué dirá mi padre cuando le cuento todo esto que me hicieron, seguramente se va a enojarse y algo va a suceder hoy día sobre los hombres malos.

Diciendo todo esto le recalcó [a *Ta ha Pao*]:

- Regresa a tu casa y lleva este pescado rápidamente y come con tus hijos, de ahí busca un árbol de huito que está atrás de tu chacra y subes con tu esposa y tus hijos.

- La señal de todo esto conocerás cuando escuchas al trueno que empezará por donde sale el sol y por donde entra el sol, y por donde oculta y también al sur y por el norte, que tronará en forma de cruz.

- También verás que los rayos empiezan a formar en una forma de cruz en los cielos y se oscurecerá el cielo y conocerás que vendrá diluvio.

Diciendo todo esto el muchacho se embarcó en su canoa y picó rápidamente pescado para los viejitos, entregando esto bajó por la quebrada; el viejito y su esposa se regresaron a su casa. Llegando ya a su casa hicieron como el muchacho les había recomendado.

Cuando el viejito con su mujer estaban pensando entre sí y la comida estaba recién cocinándose, comenzó ya el trueno, comenzando por donde que sale el sol, por donde que entra el sol y ya formándose en cruz, en ese momento también ya se oscurecía el cielo, viendo todo esto el viejito y su mujer con sus dos hijos comieron rápidamente cuando la comida ya estaba bueno, después de comer el hombre y su mujer, con sus dos hijos se fueron al árbol de huito que estaba atrás de su casa, mientras que otros ya habían empezado la fiesta que estaba programado sin importar de lo que iba pasar, también en ese momento ya caía la lluvia bien fuerte y el agua crecía rápidamente, pero alrededor de huito no llovía. De ahí el hombre le quiso hacer subir a su esposa pero no podía subir porque estaba embarazada, subió tan solo dos metros y se transformó en un nido de comején¹⁴³. Viendo esto subieron pisando en ese nido de comején que se había convertido. En ese momento el agua seguía creciendo.

Vino la creciente mas no había lluvia. Junto con la creciente llegaba una gran mijanada¹⁴⁴ de boquichicos con diseños shipibos en las aletas, también venían grandes churos por las quebraditas. Cuando la gente se gozaba en la fiesta y se burlaban del hombre que había subido en el árbol de huito.

La fiesta llegó a su punto; los hombres y mujeres estaban borrachos, no se daban cuenta de que la fuerte creciente iba tapando toda la tierra.

¹⁴³ Con el nombre de *comején* se conoce a las termitas, pequeños insectos que construyen nidos en los árboles que parecen unos bolsones de barro adheridos a los troncos.

¹⁴⁴ Con el nombre de *mijanada* se conoce a los grandes cardúmenes de peces que emprenden una migración para desovar en otros ríos. Las familias amazónicas suelen aprovechar el momento para pescar en abundancia.

De pronto ocultó el sol, hubo tinieblas; la gente que estaba gozando en esa fiesta se puso a gritar y llorar desesperados, algunos que no estaban muy mareados subieron a las casas pero el agua seguía creciendo, no había a donde escapar; la confusión fue muy grande. Un poco más tarde todo quedó en silencio.

El hombre ya estaba muy cansado en el árbol, ni sabía qué hora era, porque estaba en la oscuridad como ciego. Casi ya a la media noche los dos muchachos tenían hambre y le pidieron a su papá. –Papá queremos comer. Pero su papá les dijo: - No tenemos nada de comer, no vamos a hallar ni donde, les buscaré algo de frutas maduras de huito para que coman. Diciendo esto el hombre buscó en la oscuridad, pero al momento que buscaba y rebuscaba le topó una tinajita que contenía chapo de maduro y encima una quencha (plato de barro) que contenía pescado ahumado con su plátano asado bien raspado, de ahí comieron entre los tres.

Después de un rato el hombre pensó tirar una fruta para saber cómo estaba el agua y cogió un fruto y lo tiró hacia abajo cayendo en la profundidad del agua. Un poco después volvió a tirar otra, esta vez cayó casi encima de la tierra, el hombre conoció entonces que el agua estaba bajando. Más tarde tiró un tercer fruto que cayó en tierra seca y al momento desaparecía las tinieblas y amaneció.

El hombre bajó del árbol ya de día para divisar, y sus hijos quedaron en el árbol, porque la tierra estaba vacía de gente, sólo había tremenda playa.

Bajando el hombre se fue caminando en busca de la gente, buscó de punta en punta ya el sol estaba arriba, y sus hijos llamaban a su papá queriendo bajar, pero su papá le decía que esperara. Luego que su papá se demoraba, los muchachos cogieron un fruto de huito verde y se pintaron alrededor de sus ojos, gritando y llorando queriendo decir “papá bajame, papá bajame”, dijo: –*mae cahua, mae cahua*, de ahí se convirtieron en pájaro (huanchaco) y volaron diciendo nuevamente: –*mae cahua, mae cahua*.

El hombre se quedó solo: andando gritando y buscando a los habitantes que la noche anterior habían estado bailando en ronda, tomando masato y que había desaparecido, hasta que se dio cuenta que todos ellos se había convertido en palmeras semejantes al pijuayo que habían crecido en grupos o manchales alrededor de las cochas; otros se habían convertido en carachama¹⁴⁵, algunos en vaca marina, paiche, etc. El hombre comprobó que las vacas marinas eran mitad pez y tenía brazos y pelos.

Después del diluvio el hombre buscaba una compañía; no había nada para comer ni tomar. Caminaba dando vueltas, cansado y hambriento. Dando una vuelta más encontró una pequeña tinaja con chapo maduro con maní bien rico y un quenchá (plato) encima con pescado ahumado con su plátano maduro asado. El hombre se asustó viendo esto.

Cada día el hombre tomaba y bebía de esta forma, pero no veía a nadie que traía la comida. Un día cavó la tierra para capturar a quien traía este y se escondió dentro de ese hueco. Al medio día vio personas acercarse en una canoa desde muy lejos.

El hombre escondido en el hueco los vio acercándose. De pronto comprobó que eran dos mujeres pero antes que llegaran ellas llegó un loro. El loro era su espía de las chicas, pero este loro no se dio cuenta que el hombre estaba ahí escondido en ese hueco y habló: ¡Hermanas!, no hay nadie venguen. Y al mismo tiempo que llegaban las mujeres salió el hombre. Ellas estaban muy bien vestidas y bonitas.

El hombre aferró a la primera y la otra regresó a la canoa. La mujer le dijo:

¹⁴⁵ Un tipo de pez cuyo nombre, al parecer, significa sin costillas. Los ejemplares más grandes pueden llegar a tener 50 centímetros de largo.

- Déjame por favor, mi papá me ordenó traer comida para ti y no quedarme. Yo soy la criada del Inca, si quieres tener compañera, la hija del Inca está en la canoa; puedes irte con ella, a mí déjame por favor.

El hombre no quiso dejarla y la mujer se quedó como amarrada mientras la hija del Inca decía:

- Quédate con él, no te quiere soltar y ella se fue en la canoa con el loro.

El hombre vivía junto con su compañera; la que tenía ciertos poderes. Una noche el hombre quiso tener relaciones con ella, pero ella solo le aceptó en los dedos de los pies. Varios meses después ella quedó embarazada y al llegar la hora del parto la mujer dijo a su esposo:

- Voy a dar a luz; debes ir a recoger el fruto huito para pintar al niño, por favor no te fijas a la hora del parto.

El hombre aparentó irse, se escondió para ver a la mujer, lo que daba la luz. Entonces el niño salió muerto, cuando pasó esto, la mujer miró atrás, vio al hombre que estaba detrás de un árbol, viéndole y la mujer le dijo:

- Tú tienes la culpa; por ti el niño nació muerto. Ahora en adelante todos los shipibos no aumentaremos y viviremos muriendo (Fundación cultural Shipibo-Conibo 1998: 145-152).

El relato se abre diciendo que en los tiempos antiguos, los *Inka* y los shipibos compartían un territorio. “Vivían en una cocha, muy cerca del Inca”. Cuando se menciona un tiempo *ancestral*, entonces, se está haciendo referencia también a un espacio *ancestral* en el que los mundos que ahora están distanciados eran, por lo menos, cercanos. Cuando utilizo la expresión el “tiempo *ancestral*”, este concepto es insuficiente; tal vez convendría que se diga “el espacio-tiempo de las *narraciones ancestrales*”. Esta concepción de espacio-tiempo hace pensar en la noción andina de *pacha*, que abarca tanto al espacio como al tiempo. El espacio *ancestral* era inclusivo, sin divisiones, sin límites; en él cabían los diferentes mundos que hoy constituyen el cosmos múltiple. Un espacio en el que cabían todos los espacios no puede haber estado formado de la misma sustancia densa, limitada, que el mundo sensible actual, sino por una sustancia elástica y dinámica.

Continuando con la narración, se cuenta que los shipibos habían ido a pescar, buscando alimento para hacer una celebración de corte de pelo. Esta ceremonia de corte de pelo está asociada al paso de un miembro de la comunidad que deja de ser niño y empieza a ser adulto. Se trata de un ritual de transición. No parece un detalle banal la referencia a esta ceremonia, puesto que lo que irá a acontecer es justamente el diluvio que pondrá fin al espacio-tiempo *ancestral*, para inaugurar la era actual. Según la versión del relato recogida por Fernando García (1993), los pobladores fueron al lago a pescar con barbasco; la pareja de personas mayores se quedó en casa, porque la mujer estaba embarazada: “una mujer embarazada y su hombre se quedaron (en el pueblo) para que los peces puedan

marearse” (46). De tal manera, la narración enseña que la pesca con barbasco no puede ser efectuada ante la presencia de una mujer en cinta, pues restaría el poder del veneno.

El relato dice que, a pesar de sus esfuerzos, los pescadores no conseguían capturar nada. Entonces vieron al hijo del *Inka*. Inmediatamente, ciertos rasgos de la narración dan a entender que se trata de un espíritu poderoso. Por ejemplo, viene en una canoa que está decorada con los diseños *kene*, que al parecer los shipibos creen haber heredado de los espíritus. Según el *maestro* Senen Pani, se trataba de una canoa dorada con diseños. Los espíritus se hallan decorados con diseños *kene*, los cuales se mantienen en perfecta simetría, dando cuenta de su salud y hermosura. Se marca como detalle principal la belleza de la *cushma* del joven *Inka*. Los símbolos de su poder resultan fácilmente reconocibles por cualquier shipibo. Sin embargo, las personas de la narración no respetaron el poder del joven y lo azotaron con crueldad, ganándose la enemistad del *Inka*.

Los shipibos sintieron envidia y rabia. En vez de pedirle que compartiera su pesca con ellos, se la quitaron a la fuerza y enterraron vivo al joven. No se dieron cuenta de que el joven *Inka* había sido enviado por su padre para compartir con ellos el alimento. En la versión de Fernando García, el hijo del *Inka* afirma lo siguiente: “- a mí, mi papá me envió y he venido, con buenas ideas (vine), mi papá me mandó y vine, *hijo, tus hermanos están sufriendo*, me dijo, *para ellos trabaja, (haz algo)*” (1993: 48). En los tiempos antiguos, este *Inka* compartía generosamente sus poderes. Pero la crueldad de los humanos les ganó el odio del *Inka*. El relato enseña que las personas mayores no deben maltratar a los niños, por más que sus padres no estén cerca. Por el contrario, de encontrar un niño solo, que anda como un huérfano, deben cuidarlo.

El padre *Inka* no podía consentir la forma en que los humanos habían tratado a su hijo. Sin embargo, al viejo *Ta ha Pao* y a su mujer, que habían salvado al joven de la muerte, se les indica la manera de salvarse de la destrucción. El acto de compasión que tuvo esa pareja garantizó que la humanidad continuara después del diluvio. Como dice la versión de García: “así de esa manera el hombre, al recibir (al hijo del Inca), él se salvó del destino de los demás” (1993: 72). Cuando empezaron los signos inusuales, anuncios de la desgracia que se aproximaba (los rayos en forma de cruz en el cielo, un árbol de huito que no se mojaba a pesar de la tormenta y los pescados con diseños *kene* en las aletas), el resto de shipibos,

borrachos en la fiesta, no se percataron del diluvio que se aproximaba. Más bien, en su ignorancia embriagada, se burlaron del viejo y sus familiares. Según el *maestro* Senen Pani, esta comunidad de embriagados, que trató cruelmente al hijo del *Inka*, era un pueblo corrupto que vivía caóticamente y sin respeto. Luego del diluvio, los humanos fueron transformados en plantas u animales. El relato de García dice que las transformaciones que tuvieron lugar tras el diluvio se causaron porque “eso era el deseo (del hijo del Inca), estos hombres que enterraron (al hijo del Inca) eran ya paiches” (1993: 57). En la versión en lengua shipiba se lee: “ja moa shinama ja minyantana joniboqui moa humea” (1993: 30). Esas personas (*jonibo*) fueron transformadas porque así lo pensó (*shina*) el *Inka*.

En la parte final del relato, el anciano sujeta a la sirvienta y no la quiere soltar. En la versión recogida por García, se dice que esta mujer hace picar al hombre con toda suerte de insectos; pero tan intenso era el deseo del hombre que no la soltó. Entonces, la hija del *Inka* le dice a su sirvienta que ella nomás se quede con el hombre. “-Tal vez porque te quiere tanto te agarró a ti, benta te agarro – (dijo a la sirvienta) / que palabra sería benta en el habla de ellos” (1993: 62). Como se ve, el narrador se sorprende ante esta expresión inusual que él no reconoce como propia de su lengua: “benta”. La hija del *Inka* dice “benta” en vez de decir hombre. El relato señala así que los humanos y los espíritus ya no hablan una misma lengua. El *Inka* quería renovar su pacto con la humanidad mediante una alianza matrimonial que legitimara los vínculos de parentesco. Con tal motivo, envía a su hija, pero el hombre vuelve a desobedecer a la divinidad.

El relato dice que el hombre y la sirvienta del *Inka* sólo podían tener relaciones por el pie de la mujer. Así se lee en la versión de García: “esa misma noche el hombre quiso copular con la mujer / pero (ella) no aceptó / entonces, (ella) entre el dedo gordo y su pie hizo (como) una vagina / haciendo esa vagina (la mujer) eso nomás ofreció (al hombre) / por eso dicen que nosotros tenemos ahora el dedo gordo separado (en los pies)” (1993: 64). La imagen es misteriosa. Cualquier afirmación sería demasiado arriesgada. Lo cierto es que luego de tener relaciones, la sirvienta del *Inka* indica al hombre que no debe observarla parir, pero él no puede refrenar su curiosidad y una vez más vuelve a contravenir lo que se le ordena. Don Antonio Gómez contó a Giuseppe Caruso su propia versión sobre este relato, haciendo explícitos los resultados de la desobediencia del hombre:

El hombre, perturbado por la belleza de las dos mujeres y ofuscado por sentimientos agudizados por la soledad, saltó fuera de su escondite y sorprendió a la mujer que volvía a la canoa, después de colocar la diaria cantidad de alimento. La mujer intentó hacerle entender que la esposa que le era destinada por el poderoso Inca era la otra muchacha, la que estaba en la canoa, la princesa Inca. El hombre temió algún engaño y no soltó a la cautiva que, al final, aceptó por convertirse en su esposa. Esta mujer tuvo varios hijos, los Shipibo-Conibo. Si aquel hombre hubiera sabido controlar sus instintos, sus hijos hubieran sido paridos por la hija del Inca y él hubiera tenido una existencia afortunada. En cambio, la descendencia, maldecida por el gesto incontinente del antepasado, sufre hoy oprimida por los hijos poderosos de los patrones del mundo, descendientes de la princesa Inca (Caruso 2005: 10).

La incontinencia del hombre explica la actual situación de los shipibos. La sirvienta del *Inka*, se hará evidente, no era tan poderosa como la hija del *Inka*. Como dice la versión recogida por García: “su pensamiento no estaba bien, el hombre no había agarrado a la mujer de mejor pensamiento” (1993: 66). Debido a que sus *pensamientos* no eran poderosos, los hijos que parió no llegaron a ser tan fuertes. Como se ve, una mujer de poderosos *pensamientos* (*kushi shinan*) pare hijos fuertes y lleva una existencia afortunada. Los shipibos actuales siguen sufriendo de la debilidad de su antepasado, que de tanta soledad se lanzó sobre la primera mujer que vio y no quiso soltarla.

En la versión, bastante politizada, que recoge Caruso, los blancos son los descendientes del *Inka* y, por este motivo, son poderosos y dominan a los shipibos. En la versión anterior, en cambio, no se hace referencia a la dinastía de la hija del *Inka*, sino que se limita a explicar la situación demográfica de los shipibos, quienes viven precariamente y nunca aumentan en número. En la versión de García, la sirvienta del *Inka* no solo engendra a los shipibos, sino que también a vacas, caballos, pavos, patos blancos, palomas blancas y también a los shipibos, pishicos, conibos, campas, cashibos, remos, arahuacas, a los mestizos y a los “brashicos” (afro-descendientes). Según esta versión, la sirvienta del *Inka* dijo al hombre, “esos son los que yo hice, son tus hijos” (1993: 67).

Esta versión afirma que todos los seres vivos de los mundos sensibles son hijos de la sirvienta del *Inka*. Entonces, si el hombre hubiera tomado por mujer a la hija del *Inka*, estos seres, en su conjunto, serían más poderosos, tendrían *pensamientos* más fuertes y, posiblemente, serían inmortales. En un momento de la narración recogida por García, la sirvienta del *Inka* le dice al hombre: “Por tu culpa los hijos que vengan (en el futuro) se acabarán (morirán) siempre” (1993: 66). La

mortalidad, entonces, aparece tras la separación del *Inka* y se debe a las transgresiones cometidas por los antepasados.

Entre los *maestros visionarios* de la región, ocupa un lugar central el concepto de “tradición”. Más que apuntar a una realidad histórica, el término señala un pasado imaginado en el que la humanidad vivía de una forma más equilibrada, con mayor bienestar, salud y poder espiritual. Por ejemplo, los antiguos *Onayas* son reconocidos, por la mayoría de *maestros shipibos* de la actualidad, como indiscutiblemente más poderosos. Se dice que los *Onaya* del pasado conocían “los lugares secretos en que eran escondidos los tesoros reales de los Incas”, o que tenían “la capacidad de controlar los procesos de envejecimiento, hasta el límite de poder ser casi inmortales” (Caruso 2005: 81). Estos *Onayas* entablaban una “conexión” más estrecha con los mundos de los espíritus.

Los *visionarios shipibos* comentan sobre una categoría de *maestro* superior a la que se llama *Muraya* (*Mueraya* o *Meraya*, según el transcriptor). No se tienen noticias de ningún *Muraya* vivo (Caruso 2005: 85). Según el *maestro* Senen Pani, siempre fueron pocos, no más de unos cuantos. Se habla que este poder estuvo entre los abuelos o que algunos *Onaya* ancianos recuerdan haber conocido a los últimos *Muraya* durante su infancia. Los *Muraya* se desplazaban físicamente por los mundos de los espíritus. Como me dijo Senen Pani, podían “desmaterializarse y elevarse ante los ojos de sus paisanos”. El *maestro* Senen Pani me contó que un tipo descreído, pensando que el *Muraya* estaba realizando un truco de ilusionismo, amarró una cuerda a la *cushma* del iniciado. Cuando el *Muraya* empezó a elevarse, también lo hizo la cuerda ante el asombro del público.

El *Muraya* volaba con su cuerpo y nadaba por varios días bajo el agua, viviendo con los iniciados sub-acuáticos sin necesidad de respirar oxígeno. “Para cumplir tales empresas asombrosas, el *Meraya* no necesitaba ver con la ayahuasca sino que, a través del auxilio de la madre del tabaco, puede viajar, volando o nadando por varios días, superando las barreras que impiden las comunicaciones entre los diferentes niveles cósmicos” (Caruso 2005: 89). Podían incluso viajar a la luna, al sol, a los distintos planetas y alcanzar los astros distantes de la galaxia (Caruso 2005: 88). Esto lo lograban bebiendo del árbol mítico *Nihue Rao*.

El *maestro* Senen Pani me habló de los *Sumeba*, quienes tenían una especial relación con los maestros sub-acuáticos. Su abuelo mismo era *Sumeba* y podía realizar proezas que en este tiempo ya nadie realiza, como caminar sobre carbones incandescentes mientras pedía a su discípulo que avivara el fuego. Sin embargo, su habilidad más extraordinaria estaba ligada a su poder sobre las aguas. Se paraba en las orillas del río y fumaba tabaco en su pipa. En un estado de *concentración* profunda, lanzaba el humo del tabaco hacia el río mientras *ikareaba*. Mediante esta operación, formaba un remolino por el que podía sumergirse hasta alcanzar el mundo sub-acuático. La comunidad entera lo veía desaparecer en el fondo de las aguas. Podía pasar horas en ellas, sin problemas para respirar.

Afirma Senen Pani que su abuelo llamaba a una sirena con sus cantos. Ella se presentaba en la orilla montada en una tortuga acuática de la especie *taricaya*¹⁴⁶. La sirena aparece en continuas narraciones amazónicas (e incluso andinas) asociada al poder y conocimiento de las aguas. Se cuenta que la sirena se enamora de ciertos *visionarios* y los lleva donde su padre, el gran iniciado. Al parecer, los *Sumebas* serían esposos de las sirenas que han recibido la transmisión de poderes sagrados de su suegro. El término *Sumeba* proviene del vocablo *sume*, que “pertenece probablemente al léxico Tupi: en los Cocama designa al chamán, y en la tradición Tupi-Guaraní al héroe cultural” (Chaumeil 1994: 53). Estos *Sumeba* tampoco existen en la actualidad. Muchos *maestros* mayores expresan que nuestros tiempos experimentan un decaimiento energético y que los jóvenes no quieren realizar los esfuerzos a los que se sometían los *visionarios* en el pasado.

Según Don Antonio [Gómez], el poder de los Onaya de antes era homólogo al manifestado por Cristo durante su permanencia en la tierra: la capacidad de leer el pensamiento, de curar con la imposición de manos, de vencer a la muerte, y todo eso cultivado con una austera disciplina que se manifestó en una contundencia existencial diaria y con prácticas de mortificación como las realizadas durante los días transcurridos en el desierto.

Los poderes de los Onaya antiguos derivaban del aprendizaje que sucedía durante larguísimas dietas, que a veces duraban toda la vida. El énfasis sobre este punto es compartido por todos aquellos que interrogué al respecto. Todos los poderes de los Onaya derivan de las dietas que ellos practican. Los Onayas antiguos eran capaces de someterse a férreas disciplinas para obtener los poderes mencionados. Hoy en cambio, ya nadie está dispuesto a sacrificarse por años, privándose de los placeres de

¹⁴⁶ La *taricaya* es una de la especies de tortugas que vive en los ríos y lagos de la selva amazónica. Tiene un caparazón oscuro y puntos amarillos alrededor de la cabeza. No guarda su cabeza directamente dentro del caparazón, sino que dobla el cuello de lado dentro de él.

la vida material, del alimento y de las bebidas alcohólicas, del sexo y de la compañía de sus semejantes. De los médicos más ancianos de hoy surgen voces contra la flojedad de los jóvenes de hoy y exhortaciones a enfrentar una dura disciplina y creer en los poderes aprendidos durante las dietas (Caruso 2005: 82-83).

Los *maestros* de la actualidad se inspiran en los poderes y *dietas* de sus antecesores. Se comparan estas prácticas de retiro con los cuarenta días y noches que Jesús pasó en el desierto, luchando contra las tentaciones de Satanás y obteniendo un saber iniciático. Cuando pregunté al *maestro* Senen Pani por qué los *visionarios* de la actualidad no tenían el poder de los antiguos, me respondió que “los antiguos maestros no se iban a Lima, no salían a las ciudades, no había radio con música sonando todo el día, no habían cervezas, no comían cualquier cosa, industrial, y estaban mejor preparados para resistir los sufrimientos, eran gente fuerte, guerreros, agricultores, no se fatigaban, gente de lucha”. En la antigüedad los *dietadores* se retiraban por largo tiempo al monte, aislados de otros humanos y se bañaban solamente con el rocío que se depositaba en las hojas de yuca. El rocío es agua que viene directamente del cielo y que no ha tocado la tierra.

Las *dietas* alimentan los poderes de los *visionarios*. Al *dietador* se le separa de su rutina cotidiana, de los trabajos pesados y el calor. Entra así en un tiempo suspendido en el que nada realiza y las horas pasan lentas, como alargadas. Mediante su inacción, el aprendiz parece acceder al tiempo de los espíritus, en el que asimila las formas *legítimas* de vivir y de curar. Nuestro apego a los sucesos cotidianos, nuestros alimentos, nuestro desgaste en la temporalidad lineal, nos separan cada vez más del tiempo *ancestral*. Los sentidos se entumecen. La persona, en su vida diaria, tiene sufrimientos, se nutre de carnes con sangre, su cuerpo se torna más pesado, *pensamientos* densos lo invaden y son como grilletes que atan su espíritu, vendas que nublan su *visión*.

El *dietador*, en cambio, se halla en un proceso inverso de purificación, de regeneración, en el que intenta limpiarse de las impurezas que vuelven pesado su cuerpo. Procura regenerar el tiempo a través de la purificación de su propia biología, hasta alcanzar un estado de liviandad. Los cuerpos sutiles tienen otros sentidos que los cuerpos densos; estos sentidos *visionarios* permiten ver, escuchar, oler a los espíritus. “El mundo de los espíritus es el mundo de la realidad que queda oculta a los descendientes de los pecadores castigados por Nete Ibo. En ese mundo, cubierto por la ceguera-castigo, por una cortina de cotidianidad, existen unas

aberturas, que sólo el Onaya puede recorrer” (Caruso 2005: 144). Los relatos coinciden en afirmar que el bebedor de una infusión de *ayawaska* experimenta una sensación de salida del tiempo lineal.

Los *visionarios* pueden escuchar y ver el futuro. “La memoria verídica conserva lo que está por venir” (Calvo 1981: 29). ¿Podría hablarse de un tiempo primordial en el que cabe el pasado, el presente y el futuro? Es posible que en el espacio-tiempo *ancestral* confluyan todos los tiempos, todos los espacios, todos los seres y todas las lenguas, en un solo espacio ilimitado, un solo tiempo múltiple, una sola lengua de palabras que no eran sólo palabras (sino frecuencias convocantes) y una condición vital de potencialidad absoluta, matriz de todas las diferencias. Eso significaría que el tiempo lineal que habitamos (este tiempo en el que nacemos, crecemos, depredamos, transformamos y morimos), es sólo un fragmento de tiempo, un tiempo entre tantos tiempos posibles. Sería sólo un retazo de la gran tela del tiempo primordial. Los espíritus inmortales siguen viviendo en un tiempo que desconoce el avance o el retroceso, que no tiene hacia dónde ir, que no progresa ni deja nada atrás, pues todo lo contiene. Un tiempo absuelto del agotamiento.

Tal como afirma Goulard (2009), los ticuna¹⁴⁷ persisten en la búsqueda de un cuerpo inmortal que sus antepasados perdieron. Según los relatos ticuna, en los tiempos *ancestrales* todos los seres compartían la condición de *gente*. Cuando comienzan sus narraciones, los ticuna dicen: “en aquel tiempo la tierra era verde (*do-ü*), era una tierra inmortal (*ü-üne-ane*)” (Goulard, 2009: 41). Cuentan que un ser superior, de nombre *Ngutapa*, hizo nacer a partir de sus rodillas dos pares de gemelos, dos hermanos y sus hermanas. Los gemelos masculinos se llamaban *Joi* e *Ipi*. *Ipi* cometió incesto con su hermana; esto causó la gran separación de los seres, pues los descendientes de *Ipi* se volvieron mortales (*yunatü*), mientras que los de *Joi* persistieron en su inmortalidad. El incesto de *Ipi* condenó a los humanos a vivir de su esfuerzo y a morir algún día. Debido a los trabajos humanos, su tierra se calentó. Los inmortales viven en un territorio frío, pero sus cuerpos son de fuego.

Los *visionarios* ticuna, a lo largo de su vida, buscan su transformación en seres “inmortales-con-cuerpo-de-fuego”, lo que en su lengua se conoce como *ü-üne*¹⁴⁸. Un ser que ya no conocerá los persistentes ciclos de destrucción y

¹⁴⁷ Los ticuna habitan en la triple frontera entre Perú, Brasil y Colombia.

¹⁴⁸ La concepción según la cual es posible retomar la inmortalidad está presente en un ámbito regional más amplio que el del territorio ticuna. Por ejemplo, los yanesha sostienen que “la

transformación, habiendo trascendido la rueda de las transmutaciones. Cada ticuna sabe que puede acceder a la inmortalidad; a los ticuna que emprenden esta búsqueda, Goulard los llama “los renunciantes” (2009: 341-346). El *renunciante* advierte a los suyos su propósito diciéndoles que se va a ayunar (*a-ure*). Se marcha entonces al monte, en aislamiento, llevando con él solamente granos de maíz. En un espacio a salvo de las inundaciones, se construirá un corral para estar resguardado de los depredadores del monte. Tratará de construir este corral cerca de palmeras donde crecen gusanos *suri*¹⁴⁹, con los cuales impregnará su piel. El *renunciante* se está comportando así a semejanza de los inmortales, quienes todos los días se bañan en *suri* y beben chicha de maíz. “El renunciante se somete a un rito de purificación para intentar que su cuerpo sea más ligero. El ayuno abarca tanto el aislamiento, como una estricta dieta alimenticia” (Goulard 2009: 342). Durante su aislamiento, los inmortales se acercarán a él. Lo invitarán a seguirlos. El *renunciante* tiene así acceso a un cuerpo inmortal.

¿Qué nos impide acceder a la inmortalidad? Según le dijo a Giuseppe Caruso el Onaya Don Antonio Gómez, “a veces un paciente muere porque nosotros no tenemos conocimiento de ese tipo de enfermedad, no porque no exista un remedio. Es solo la falta de conocimiento la que nos hace morir” (Caruso 2005: 219). Se supone que toda enfermedad tiene su cura, su remedio, su terapia y su *dieta*. Pero no alcanzamos la cura de las enfermedades que nos matan al no poseer el suficiente conocimiento. Los inmortales son seres de un conocimiento infinito sobre todo mal y su remedio. Esta condición de sabiduría sin límites, que compartimos en tiempos *ancestrales*, la perdimos por las transgresiones de nuestros ancestros. ¿Cómo podemos recuperarla? “El pensamiento poderoso del Onaya, reforzado por el poder acumulado durante la dieta, le concede *onan*, la sabiduría, el conocimiento que es poder vidente y taumatúrgico” (Caruso 2005: 119). Las *dietas* son una vía de acercamiento a esa sabiduría insondable.

mortalidad del hombre no es eterna: se puede obtener la inmortalidad si se lleva a cabo una vida de corrección moral y de devoción religiosa” (Santos Granero 1994: 112).

¹⁴⁹ También conocido como *picudo*, el *suri* es una larva comestible de la Amazonía.

3.4 *La luz de los Espíritus*

“No estoy solo aquí
desde lo alto del mundo
muchos merayás
hombres y mujeres
vienen, van girando”
(Senan Pani, 2005: 5).

Los doctores de la ciencia médica occidental cuentan con modernos aparatos que realizan radiografías con las que examinan el interior del cuerpo de sus pacientes, para así descubrir las afecciones que no pueden ser vistas por la mirada ordinaria del ser humano. De similar manera, la toma de *ayawaska* permite a los *visionarios* ver aquellos males invisibles que aquejan a sus pacientes. Un *maestro* conversa con los enfermos que asisten a sus sesiones, les pregunta sus síntomas, habla con sus parientes y va intuyendo qué enfermedad sufre. Sin embargo, estas conversaciones, aunque imprescindibles, no bastan. Para completar el diagnóstico, el *visionario* debe tomar la *ayawaska*.

Durante la sesión de curación, en medio de la noche, el *visionario* puede ver como si fuera de día. Es más, su *visión* es aún más penetrante que durante el día, pues descubre lo que ordinariamente no se muestra a los ojos humanos. La luz del día parece no guardar ningún secreto, revelando cuerpos de materia densa que muestran tener límites bien definidos. Sin embargo, esta claridad del día es engañosa, pues muchos mundos y seres quedan inadvertidos bajo su luz. En la oscuridad, en cambio, los *visionarios* descubren la intensidad de la luz espiritual y de los mundos supra-sensibles.

El *visionario* se desplaza hacia esos mundos bajo la guía de la luminosidad espiritual. Un sol que no es el sol del firmamento lo alumbra para orientarse en sus *navegaciones*. Esta luz que lo asiste y alumbra lo desconocido es como la luz de un secreto sol de medianoche. Entre los tukano, se dice que un *maestro visionario*, un *Payé*, es un ser iluminado, alguien que resplandece gracias a una luz interior que hace visible lo oscuro (Reichel-Dolmatoff, 1975: 77). El *maestro* Sui Metsa me ha asegurado haber tenido la *visión* de miles de pequeñas entidades centellantes que

producen un resplandor deslumbrante. En un canto awajún, el *visionario* asegura que se reviste de fulgores y es como una estrella que surca la noche:

A fuerza de chupar yo he de sacar el maleficio.
Yo también tengo poder en mi chupada...
Veo al sol flotando, flotando en el cielo,
cual si fuera de día ahora yo puedo ver...
Yo, Iwishin, soy espejo que refleja lo oculto
y visible lo hace.
El abanico mágico de shashag
“sash sash sash” está sonando.
Nada hay tan escondido que ocultárseme pueda.
Sobre aguas inmensas me visto de fulgores
como una estrella. Yo soy Iwishin, yo soy Iwishin
(Guallart 1989: 154)¹⁵⁰.

La medicina viene a la tierra desde otros mundos. Es una luminosidad que deriva de las esferas celestes y abarca el espacio ritual para efectuar la sanación. El canto en lengua original dice “*Dewat dewatja áinawa*”, que ha sido traducido por Etsa Tsajuput como “Enciende, encendido”. El *visionario* se desplaza hasta una suerte de lago inconmensurable donde obtiene una luz que le permite ejercer sus artes médicas. Dice el texto original: “*Nayantsanum nayantsanumá*”, que puede traducirse también como: “[he llegado] al gran lago, [estoy] en el gran lago”. En repetidas ocasiones, conversando con el *maestro* Senen Pani y sus discípulos, la *visión* de un lago de aguas cristalinas, aparecido en sueños o bajo el influjo de la *ayawaska*, es asociado a la medicina. Esas aguas tienen una fuerza curadora, limpiadora, regeneradora. La mención de este “gran lago” hace referencia a los espíritus subacuáticos, que son los grandes iniciadores.

Según el canto citado, el *Iwishin* se viste con fulgores centellantes (*yantsario*). La idea de luminosidad suele estar presente en los cantos sagrados de curación de las naciones jíbaras, tal como también ha sido registrado por Pellizaro entre los shuar: “*Tsunki Tsunki Tsunkikiut / aéntsú aéntsúe asánkuta, / kíníar kíníar nanatráitjai / wínchar wíncharkuakut*”, que ha sido traducido como “Tsunki tsunki / persona siendo yo / entre luces suelo volar / brillando y brillando”. El mismo canto asegura: “*wínchar wínchar amúmakut*”, que Pellizaro traduce como “[flechas invisibles] llenas de luz cubriéndome” (Pellizaro 1978:

¹⁵⁰ “*Buku bukuna juwaijai / wisha wisha bukuntatjai. / Tiúshnuma tiúshnuma nanatjatjawi, / Tsawán diinaitjai. / Iwi ishpita ujat ujatmawa, / Dewat dewatja áinawa. / Shas antitasan sashas ásnsha / unumtushtayaitjai uumtushtayaitja. / Nayantsanum nayantsanumá / Awi estrella dakumsamu / yantsario peekajai. / Wawawa... wiwiwi...*”

153). Los *maestros visionarios*, a pesar de ser humanos, pueden adoptar un cuerpo luminoso que los hace semejantes a los espíritus. Mediante sus *dietas*, el *maestro* ha obtenido esta *ropa* de luz que le permite desplazarse por mundos supra-sensibles, entablar relaciones con los espíritus y obtener la fuerza medicinal.

Voy a dirigir el fino rayo de poderosa luz
enderezando para guiar bien
su medicina.
Entonaré mi canto de luminoso diseño
para cada mujer, cada hombre.
Voy a plantar la fuerza de la luz
para sanar a mi familia.
Así como yo cantaron los antiguos
cuando existían todavía en esta tierra.
La ayahuasca los hizo sabios
los elevó con su fuerza,
mis poderes se han conectado
con esa misma energía
es desde allí que ilumino
y voy guiando
a cada uno de ustedes
para sanar su espíritu
desde el espacio de luz...
(Senen Pani 2005: 3).

Este último canto sagrado de curación, del *maestro* Senen Pani, da constancia del poder que atribuye el *Onaya* a la luminosidad. La luz es conocida por los shipibos con el nombre de *johue*; como ya se ha citado anteriormente, los huni kuin, cuya lengua también pertenece a la familia lingüística pano, consideran que las personas relacionadas con la luz (*dui*) son proclives a desarrollar poderes *visionarios*. El *maestro* Senen Pani asegura que dirige un “fino rayo de poderosa luz” para *enderezar* las energías espirituales de sus pacientes, para ordenarlos bien. Asegura el *maestro* Senen Pani que “en los ikaros se dice *ima bubano*, para guiar al paciente. Es como llevar a un ciego agarrado del hombro. El poder del canto va a conducirlo a la luz que le devolverá salud y no dejará que se pierda en sus temores y angustias, atrapado por las malas *visiones* de la mareación”. El “fino rayo” otorga una dirección curativa, iluminando al paciente con la sabiduría curativa de la *planta maestra*. La “poderosa luz”, según suele afirmar el *maestro*, tiene el poder de *alinear* los diseños y canales energéticos de la persona.

El *maestro* se concentra con la energía de la que se servían los antiguos *maestros* de su nación shipiba. Cuando el *maestro* se recubre de la luz sanadora,

vistiéndose con su traje de oro, esta energía beneficia a sus discípulos, pacientes y familiares. Según Senen Pani, el trabajo medicinal con la poderosa luz, madre de todo lo existente, es conocido como “la gran magia celestial”. El *maestro* Senen Pani me ha afirmado que esta “poderosa luz” es superior en poder a cualquier *flema*. La luminosidad tiene la potestad de pulverizar las *flechas invisibles* de la *brujería* u otras formas de maleficio. Dirigiendo esta luz hacia sus pacientes, el *maestro* puede curarlos sin necesidad de *chupar* el maleficio.

Para dejar que la luz de los espíritus fluya a través suyo, el *maestro* Senen Pani debe permitir que su corazón se abra por completo, alcanzando una frecuencia vibratoria muy elevada, sintiendo, según dice, una gran misericordia hacia quienes sufren y un infinito amor por todo lo existente. El *maestro*, cuando abre su corazón, se halla en un estado de completa exposición al mundo. Debe aceptar, entonces, su propia vulnerabilidad y atreverse a sentirla, con la convicción de que ninguna fuerza podrá *dañar* su corazón mientras la “luz poderosa” fluya a través suyo. El corazón abierto del *maestro* se vuelve una suerte de canal por el que fluye la luz sanadora hasta penetrar el corazón de quienes buscan la sanación.

Para las naciones jíbaras, los poderes medicinales superiores son otorgados por los espíritus *Tsunki*. Como se ve en los cantos recogidos por Pellizaro (1978), se dice: “*Tsunki Tsunki Tsúnkikiut / aéntse aéntsú asánkuta*”, que se traduce por “Tsunki Tsunki / persona siendo yo”. El *Uwishín* se identifica plenamente con el *Espíritu Maestro* subacuático, afirmando ser persona (*aent*) *Tsunki*. Entonces, el *maestro*, cuando toma *natem* y empieza a cantar, ya no es un ser humano normal. Más adelante, el *visionario* afirma que, al igual que *Tsunki*, es un *maestro* cubierto de luces y poderes medicinales:

Yo yo yo (soy poderoso)
Tsunki Tsunki
de flechas, de saetas mágicas
llenas de luz cubriéndome,
soy una persona
que está cubierta de luces.
Yo yo yo (soy poderoso)
(Pellizaro 1978: 154)¹⁵¹.

¹⁵¹ “Wi wi wi... / Tsunki tsunki tsúnkikiut / tsentsák tsentsák tsentsákna / wínchar wínchar amúmakut / aéntsú aéntsú aéntsúitjai, / kíniar kíniar amúmakua. / Wi wi wi”.

Cuando el *visionario* ingiere *natem* convoca sus poderes, que lo cubren entero como luces resplandecientes. A pesar de su inmovilidad aparente durante la sesión de *ayawaska*, el *maestro visionario* es capaz de desplazarse – revestido con sus *ropas* espirituales - a lugares remotos del cosmos. En estos desplazamientos *visionarios*, puede acceder a los mundos subacuáticos de los *Tsunki* y recibir de ellos sus poderes. Jimpikit afirma la existencia de una nación de la Amazonía a la que él conoce con el nombre de “Kupakash”. Según Jimpikit, los *visionarios* de esta nación consiguen sus poderes introduciéndose “en una laguna inmensa y honda, allí suelen entrevistarse con los seres misteriosos que ahí viven, luego piden toda clase de flechas y esos seres, según su petición, les dan todo y a más de eso les andan regalando una planta llamada piripiri” (Jimpikit 1987: 155).

Se supone que estos *visionarios* “Kupakash” son más poderosos que los *maestros* de las demás naciones por esta relación de afinidad con los espíritus del agua. La importancia de los *Espíritus Maestros* sub-acuáticos está presente entre *visionarios* de otras naciones. El *maestro* Juan Flores me afirmó que, cuando se *dieta* la planta *ayahuma*, el iniciado se encuentra con el espíritu *Sumi Runa*, un ser sub-acuático donador de protección y poderes. Por su parte, los *huni kuin* imaginan un origen acuático de la *ayawaska*; creen que fueron los *Espíritus Maestros* sub-acuáticos quienes les enseñaron a tomar la liana sagrada.

Yobuënawa Tarani, uno de nuestros antepasados, necesitando huito fresco para pintar el cuerpecito de su hijo recién nacido, se internó en el bosque... Debajo de él había escuchado un ruido. Una sachavaca, saliendo de la espesura, estaba allí, comiendo con fruición los frutos caídos.

Divertido, el hombre se estuvo quieto y se dedicó a observar el festín del tapir. Sin embargo, un cambio en el asunto lo dejó intrigado primero y pasmado después. La sachavaca se había dado en descascarar algunos frutos que lanzó luego al centro de la cocha exclamando:

- ¡Toma, aquí te traigo el producto de mi chacra!

Instante después, una maravillosa mujer joven emergió del centro del agua, portando en las manos un pate de chapo.

La sachavaca, por su parte, se había escondido detrás de un árbol. La muchacha se aproximó, saltó a la orilla, posó su pate en el suelo y comenzó a llamar al tapir:

- Amigo, ¿dónde estás?, ¿dónde te escondes?

La sachavaca dejó su escondite y muy alegre respondió:

- ¡Aquí estoy!

En seguida, el tapir bebió el pate de chapo que le ofreció la maravillosa mujer. Al momento, ella se entregó a él y se hicieron el amor...

Al alba, el hombre tomó sus armas como para ir de mitayo y se alejó por la trocha de la cocha.

Al pie del tronco de huito, recogió algunos frutos de la víspera, rayó las cáscaras y los arrojó al centro del agua gritando:

- ¡Toma, aquí te traigo el producto de mi chacra!

Y corrió a esconderse detrás de un árbol ¡Y resultó! La soberbia muchacha con su pate de chapo vino hacia la orilla. Depositó por tierra su pate de chapo. Echó miradas de izquierda a derecha y llamó con dulcísima voz:

- Amigo, ¿dónde estás? ¿Dónde te escondes?

- ¡Aquí estoy!, exclamó él mientras se precipitaba sobre ella.

Al asirla, ella se defendió. Cayeron rodando por tierra; el pate de chapo se volcó y derramó. Súbitamente, la muchacha se transformó en boa y se enroscó alrededor del cuerpo de su atacante. Él no soltó la presa. Ella quiso escaparse convirtiéndose en espina; pero él no la soltó. Ella se convirtió sucesivamente en tarántula, en shushupe, en candela; de nada le valió: él no la soltaba.

Reapareció la cabeza de la mujer:

-¿Quién eres?, ¿qué quieres?, habló.

Pero el hombre no respondía. Apretando los dientes se concentraba en mantenerla presa.

Entonces ella se volvió mujer hasta el busto; pero no obtuvo tampoco respuesta. Se decidió a retomar su forma humana completa.

Bueno, jadeó ella, dime ahora qué quieres ¿por qué no me sueltas para que podamos conversar?

Él le explicó entonces como la víspera, la había visto haciendo el amor con el tapir; quería que en adelante fuese suya.

- ¿Por qué me asiste a la fuerza en vez de decírmelo enseguida?, le reprochó. Mira, ahora me has hecho vaciar casi todo mi chapo.

Levantó el recipiente que había rodado por tierra. En el fondo aún quedaba un poquito de líquido; lo hizo beber a nuestro antepasado. En seguida se le entregó amorosamente.

Después, descansaron un poco. Sin dejar de acariciarlo, ella le preguntó:

- ¿Quién eres? ¿Tienes ya mujer e hijos?

- No, mintió él. No tengo nada de eso.

- Entonces, ¿por qué no te quedas conmigo? Sería tu esposa y te daría hijos. Sé mi marido. Te llevaré donde vivo.

Empezó a recoger toda clase de hierbas. Hizo un jugo que vertió en los ojos, oídos y en todas las articulaciones del cuerpo del hombre. Después le dijo:

- ¡Tenme fuertemente de los cabellos!

Remolcándose así, entró al lago. Abajo, había un gran claro; una chacra con matas de plátano y una gran casa donde la joven vivía con sus paisanos, las boas y los lagartos gigantes de la cocha.

Cuando llegaron a la chacra, la muchacha le dijo:

-Espérame escondido aquí. Voy a prevenir a mis paisanos sobre tu llegada y a explicarles que eres mi marido. Nada temas. Regresaré lo más pronto posible.

Yobuënawa Tarani quedó solo.

De repente, las aguas del lago resonaron con violentos ruidos: eran las boas y los lagartos gigantes que se agitaban alrededor de su hijita.

A poco reapareció ella. Tomó a su marido de la mano y lo introdujo en la casa. Todos, cada uno a su modo, le brindaron el mejor recibimiento. Entonces, él y ella vivieron como marido y mujer.

Algún tiempo después, la gigantesca gente acuática decidió tomar ayahuasca. El hombre preguntó a su mujer si también ella iba a beber con ellos.

- Naturalmente, contesto ella.

- Y yo, ¿puedo tomar?

- No, dijo ella, es mejor que no tomes. Sentirías pánico. Estarás como loco. No te mezcles en esto, ¡son nuestras costumbres y no las tuyas!

Yobuënawa Tarani insistió tanto y tanto que las boas aceptaron hacerle lugar entre ellas para tomar ayahuasca.

Apenas fue presa de las alucinaciones, empezó a gritar aterrorizado:

- ¡Socorro! ¡Las anacondas me tragan! ¡Me ahogo!

Inmediatamente, su esposa se transformó en boa, se enroscó alrededor de él, acercó la cabeza a su oreja derecha y se puso a cantar dulcemente. Su suegra-anaconda se enroscó por encima y empezó a cantarle suavemente por la oreja izquierda. Su suegro-boa envolvió todo eso con sus anillos, y balanceando su cabeza delante de la cara del hombre, acompañó con su voz la canción. Entonces, una gran calma invadió a nuestro antepasado y fue algo maravilloso...

[Con el tiempo, Yobuënawa Tarani recordó a su familia en la tierra y volvió con ellos, dejando a su mujer anaconda. Entre los humanos se hizo viejo y quedó paralítico.]

Sintiéndose cada vez más débil, Yobuënawa reunió a sus paisanos:

- Cuando estaba bajo las aguas, les dijo, las anacondas me enseñaron a tomar una bebida maravillosa, la ayahuasca. No quiero morir sin transmitirles mi secreto. Vayan pues al bosque y tráiganme tallos de todas las lianas que encuentren.

Todos partieron al bosque y regresaron cargados de lianas de toda clase. El paralítico, incansablemente, las examinaba una a una y decía:

-No; no es esta.

Un día por fin exclamó: ¡Aquí está! De casualidad le habían llevado un ramo de la verdadera liana ayahuasca.

Dijo todavía: Esto no basta. Tráiganme hojas de todos los arbustos que puedan encontrar en el bosque.

Recomenzó a examinar todas las hojas detenidamente, con una paciencia infinita y suspiraba:

- No, no es esto.

Hasta que un buen día, exclamó feliz: ¡Aquí está! Y mostró la hoja de ese arbusto que nosotros llamamos *kawa*¹⁵².

Nuestro antepasado chancó los tallos de la liana, los puso a hervir en una olla con agua agregando las hojas de *kawa*; hizo hervir todo. Cuando la mezcla estuvo cocida, la filtró y la dejó enfriar. Después, todos se reunieron, absorbieron el brebaje y tuvieron visiones, comulgando todos en la ayahuasca. Cuando salieron de su alucinación, nuestro antepasado, tullido por la boa del lago, les dijo:

- He tenido visiones de mi muerte, está cercana.

Y tres días más tarde murió.

Desde entonces tomamos ayahuasca todos en grupo. Gracias a la presencia de los otros dominamos el terror de la visión. Gracias al canto, la mantenemos a distancia alrededor nuestro, de modo que podemos ver en ella todas las cosas del presente, del pasado y del futuro. Cosas que no podemos ver con nuestros ojos de carne.

La ayahuasca es fuente de toda ciencia que va más allá de nosotros (D'Ans 1975: 122-130).

¹⁵² *Kawa*: nombre dado en las lenguas pano al arbusto *chakruna*.

Esta *narración ancestral* hace referencia a la antigua costumbre huni kuin de pintar con el tinte negro de la genipa (*huito*) los cuerpos de los recién nacidos, para protegerlos de espíritus adversos y darles una identidad dentro del clan. Estando el hombre en busca de este tinte natural, presencia la escena singular en que una *sachavaca* hace el amor con una hermosa mujer subacuática. Los espíritus sub-acuáticos poseen una fuerza erótica superior. Una narración recogida entre los shuar por Pellizaro, también cuenta de una mujer *Tsunki* que tiene relaciones con un tapir (1979: 21-94). Juncosa asegura que los *Tsunki* “a veces tienen apariencia de mujer hermosa de pelo negro muy largo y vestido negro, perfumada y de grandes genitales, capaz de copular con un tapir” (2005: 136). En otro relato recogido por Pellizaro, se cuenta que el *Tsunki* conoce una planta medicinal llamada *mánketai piripiri*, que si la mastica y luego sopla sobre los genitales de un humano, le transmite una fuerza de erección descomunal (1990: 144).

Al verse tomada por la fuerza, la mujer trata de defenderse adoptando la forma de una anaconda. Como la anaconda puede andar por debajo del agua, se le asocia a los espíritus sub-acuáticos. Luego se transforma en otros animales, como víbora o tarántula, todos ellos asociados a los poderes mágicos para la protección, a las *arcanas* de los shipibos. Esta capacidad de transformarse de la mujer es un poder común a los *Espíritus Maestros* sub-acuáticos, que tienen la capacidad de adoptar la apariencia de delfines de ríos, los famosos bueos rosados y grises, y luego ser muchachos o sirenas. Esta potestad estaría relacionada con la propia mutabilidad del elemento agua, que no tiene forma definida sino que se adapta al recipiente que lo contiene.

La posibilidad de estas relaciones amorosas entre humanos y espíritus es común en las narraciones de distintas naciones. Estos amantes espirituales son encontrados por los iniciados en sueños y *visiones*; se transforman en aliados que acompañarán a los *visionarios* a lo largo de su vida. El *maestro* Senen Pani, por ejemplo, dice que durante las sesiones en que se le presentan pacientes con afecciones graves, se posan sobre cada uno de sus brazos dos pequeñas mujeres espirituales que lo ayudarán a curar.

En el texto arriba citado, la mujer sub-acuática prepara una combinación de hierbas silvestres que permitirán al hombre hundirse al fondo de las aguas sin morir de asfixia. Las hierbas le otorgan un cuerpo nuevo, preparado para poder sobrevivir bajo el agua. La narración citada no dice nada acerca de la naturaleza y nombre de

las plantas utilizadas por la mujer sub-acuática en su mágico brebaje. Intuyo que se trata de un secreto alquímico de los espíritus sub-acuáticos, que guardan celosamente. Ese secreto no puede ser contado a los humanos, pues de hacerlo, los *Espíritus Maestros* sub-acuáticos podrían ser vulnerables frente a personas que hagan un mal uso de la fórmula y que quieran dominar a estos espíritus. Como en toda escuela iniciática, existen secretos que no son revelados.

La gente del río es descrita como anacondas y lagartos que hacen resonar las aguas del lago con violentos ruidos. Esta es la forma que toman para manifestarse a los humanos que no son iniciados, pero no es el único cuerpo o *cushma* que pueden adoptar. En un relato recogido por Pellizaro, se cuenta de una mujer *Tsunki* que se enamora de un hombre y habita con él en su casa. Durante el día se transforma en una serpiente coral¹⁵³, *titink napi*. Pero cuando estaba sola con su marido humano, “volvía a tomar las maravillosas formas de mujer” (Pellizaro 1990: 145). Los iniciados pueden ver a estos espíritus como ellos se ven a sí mismos, es decir, como *gente*. Pero, según el relato huni kuin que he citado, se trata de “gigantesca gente”.

El relato huni kuin dice que la *ayawaska* no era conocida por los humanos, sino que eran más bien los habitantes sub-acuáticos quienes la conocían y tenían la costumbre de beberla. Los humanos carecían de su principal medicina y sólo adquirieron ese conocimiento gracias al encuentro con estos *Espíritus Maestros*. Cuando el humano manifestó su deseo de beber la *ayawaska*, su mujer se lo niega, pues, al no conocer los efectos de la *planta maestra*, no podrá mantener el control de su *mareación*. El relato señala que las costumbres de otros pueblos pueden desconcertar a quien no ha sido criado en ellas. Sin embargo, fue tanta su insistencia, que al fin los seres sub-acuáticos deciden dejarle probar. Tras la ingestión, la extraña sensación física despertó sus temores. Al igual como sucede en el relato, cuando un asistente a una sesión de *ayawaska* entra en pánico, el *maestro* tratará de tranquilizarlo con dulces melodías que lo reconforten. La mujer sub-acuática y su familia instruyeron al humano sobre cómo se debe hacer para calmarse en la *mareación* y superar el temor inicial. De la misma manera, el *maestro* Sui Metsa asegura que espíritus en forma de anacondas se le presentan para enseñarle al oído los cantos sagrados de la curación.

¹⁵³ Con el nombre de serpiente coral, también llamadas “rabo de ají”, se conoce a un grupo de culebras venenosas de las zonas tropicales. Se caracterizan por ser de vivos colores, entre los que predominan el amarillo, rojo y negro.

Al regresar a su comunidad humana y llegarle la vejez, *Yobuënawa* no quiso morir sin instruir a sus paisanos sobre la *ayawaska*. Así, les enseñó que no bastaba con hacer hervir la liana *ayawaska*, sino que al preparado debía agregársele las hojas del arbusto *kawa*, la planta conocida entre los mestizos peruanos con el nombre de *chakruna*. Así mismo, siguiendo el ejemplo de los *Espíritus Maestros*, los huni kuin toman la *ayawaska* en grupo para vencer los temores que pueden provocar las *visiones*. De ellos aprendieron que el canto sirve para controlar las *visiones*, manteniéndolas alrededor de ellos, de tal manera que puedan prever los sucesos futuros y obtener conocimientos *legítimos*. “Cosas que no podemos ver con nuestros ojos de carne. La ayahuasca es fuente de toda ciencia que va más allá de nosotros”. Para que la ingestión de *ayawaska* otorgue sabiduría a los humanos, es necesario seguir las formas rituales que transmitieron los *Espíritus Maestros*.

Dentro de las *sendas visionarias* de las naciones jíbaras, los que aspiran a convertirse en *maestros visionarios* “van a soñar” a las orillas de los ríos, para conseguir la *visión* de los *Tsunki* y aprender de ellos a curar. Los poderosos *Tsunki* viven donde hay remolinos. Se dice que en los sitios torrentosos hacen *chacras*, en las que siembran peces como si fueran sus plantas. Son de ambos sexos, hombres y mujeres. Los *Tsunki* tienen una apariencia semejante a los humanos. Hay quienes dicen haber sido llevados a su tierra. “Se conoce el caso de hombres que se han ido a vivir con mujeres *Tsunki* a vivir más allá en la tierra de ellas y también conocemos el caso de mujeres que se han enamorado de hombres *Tsunki* y éstos les han llevado a su tierra” (Mukuink’ 1997: 28).

Los *visionarios* que visitan su mundo deben adaptarse poco a poco a las costumbres de los *Tsunki*. Las grandes anacondas y los jaguares negros (también llamados tigres de río) son sus *tanku*, animales domésticos; no les atacan, sino que les hacen caso en todo, como los perros de caza a los humanos. Los *visionarios* que llegan a su tierra, tienen miedo de que esos animales les hagan daño. Los *Tsunki* responden tranquilizadamente: “¿Tú tendrías miedo de que te coma tu banco? Así mismo es aquí, si quieres siéntate, no te va a hacer nada” (Mukuink’ 1997: 37). Algunos *Tsunki* se sientan sobre lagartos, otros sobre tortugas o boas enrolladas. Su percepción del mundo es distinta a la perspectiva humana. “A nosotros nos ven

como gavilanes” (Jimpikit 1987: 121). Para ellos, la superficie del agua es el cielo. Muchas cosas en su mundo son exactamente al revés.

Una narración shuar recogida por Pellizaro da cuenta de que la perspectiva de los *Tsunki* es diferente a la humana. Se trata del relato de un hombre enfermo que se va a dormir a la vera del río en busca de *visión*, “haciendo ayunos y viviendo separado de sus esposas”. No se dormía sin remojar el tabaco en las aguas del río y beberlo. En sueños se le apareció una mujer *Tsunki* que le indicó la *dieta* que debía seguir. El hombre, al despertar, siguió los consejos de la mujer y sanó. Como en las noches siguientes el hombre seguía tomando tabaco y durmiendo a orillas del río, la mujer *Tsunki* lo volvió a visitar y lo invitó a su morada sub-acuática:

Cuando el hombre estuvo listo, [la mujer sub-acuática] le dijo que se acomodara en sus espaldas, bajo su cabellera, para llegar a la casa de *Tsunki* en los abismos del agua.

El se rehusó inmediatamente, mostrando su pánico, diciendo: ¡Las aguas son muy oscuras y los monstruos me tragarán! Pero ella lo tranquilizó, diciendo que nada tenía que temer en su compañía, pues todos los animales están bajo su mando.

Apenas el shuar se acomodó debajo de la cabellera, ella se metió en el agua, y entrando en un remolino, llegó inmediatamente a una puerta, que se abrió de par en par, para dejarle paso... Al cerrarse la puerta detrás de él, se encontró en una verdadera casa jea shuar. El viejo *Tsunki* estaba observándolo bondadosamente, sentado solemnemente en su trono chimpí, como suelen hacer los mayores shuar cuando reciben una visita.

El shuar se detuvo horrorizado, cuando se dio cuenta que el cimpí del venerable *Tsunki* era una boa enroscada. Por la puerta abierta de la sala de mujeres vio un cerco, como los que suelen construir los shuar para los puercos, pero adentro, en lugar de puercos, había unas enormes anacondas, que apenas percibieron el olor del forastero, comenzaron a gruñir furiosas.

Cuando intentaban salirse por las aberturas del cerco, los *Tsunki* las arreaban gritándoles, así como suelen hacer los shuar, cuando se salen los puercos. *Tsunki* considerando que el visitante era un mayor, le ofreció un asiento de boa enroscada, pero viendo su perturbación, le acercó una tortuga como asiento kutank, diciéndole: Siéntate aquí y cuando saque la cabeza, dale un golpecito con la mano, para que vuelva a meterla...

Las paredes de la casa de *Tsunki* estaban cubiertas de peces *nayump'* (rascabalsas)¹⁵⁴, así como las paredes de las casas shuar están llenas de cucarachas. Efectivamente los *Tsunki* llamaban a esos peces cucarachas. El visitante, viendo que en la casa de *Tsunki* había fuego, se apresuró a recoger unos peces para asarlos, y comérselos. Apenas los *Tsunki* percibieron el olor a pescado asado, comenzaron a hacer muecas de repugnancia y escupiendo al suelo nauseados, decían: ¡Qué asco! ¿A quién se le ocurre comer cucarachas? (Pellizaro 1999: 143- 144).

¹⁵⁴ Es posible que se trate del pez que los mestizos del Ecuador llaman “rascabalsas”.

La piedad de *Tsunki* es conocida. Favorece a quienes suplican por su asistencia con convicción y realizando esfuerzos. Así como los *Tsunki* dan los poderes para curar, en algunos casos pueden curar directamente. Esto sucede con personas que los *curanderos* no han podido sanar y andan sufriendo por ello: “De pena de tanto verle penar, sale *Tsunki* del río y apareciéndole en sueños lo sana” (Mukuink’ 1997: 26). Cuando esto sucede, el que ha sido sanado dice “*jenatmamnamu*” en lengua achuar, que significa “me curé en sueños”.

Como el hombre ya estaba curado y persistía haciendo sacrificios y tomando tabaco a la vera del río, *Tsunki* decide invitarlo a su mundo. Los humanos que entran a los ríos con estos espíritus pueden respirar perfectamente bajo el agua. “Eso nosotros con este conocimiento tan corto que tenemos no sabemos cómo será. Debe ser otra forma de vida, por eso no se mojan y al andar con ellos tampoco nos mojamos” (Mukuink’ 1997: 35). Al principio, el hombre tiene miedo al mundo desconocido de las aguas, pero ella lo tranquiliza prometiéndole protección. Los *pensamientos* poderosos de los *Tsunki* controlan a los animales sub-acuáticos.

En el mundo de los *Tsunki* hay casas parecidas a las viviendas de los jíbaros. Cuando el *visionario* llega, las puertas se abren y es recibido por el mismo *Tsunki*, que lo observaba “bondadosamente”. No se trata de un espíritu hostil, sino que lo recibe con total dignidad y deseoso de brindarle sus poderes. Se ve que *Tsunki* reposa “solemnemente”, con la posición propia de los seres poderosos, en un trono *chimpi* de boa. Se puede imaginar al gran *Tsunki* sentado en una postura que testimonia su poder, sobre una anaconda enroscada, rodeado de sus animales *auxiliares*, como los pumas negros (aunque el presente relato no los menciona, muchas otras descripciones sí), y en compañía de sus parientes.

Cuando un humano se va a vivir con los *Tsunki*, es como una migración a otra nación, donde el extranjero se ve confrontado por las costumbres ajenas. El relato afirma que las anacondas lo reconocen por su olor, divergente al de sus amos. La divergencia de olor entre los humanos y *Tsunki* se debe, muy posiblemente, a la diferencia de regímenes alimenticios. Es muy significativo que el hombre ve a los peces *nayump’* en las paredes de la casa y los quiere comer; pero cuando los acerca al fuego y se pone a cocinarlos, el olor que llega hasta los *Tsunki* los asquea. Los *Tsunki* se preguntan quién puede ser tan asqueroso como para comer esos animales. El relato da testimonio de un conflicto de perspectivas: así como al shuar le sorprenden y hasta asustan los hábitos de los *Tsunki*, a éstos les parecen

repugnantes algunas costumbres de los shuar. Con la misma palabra, “cucaracha”, los shuar designan a un insecto y los *Tsunki* a un pez. Es decir, un mismo significante tiene distintos significados, dando cuenta de una teoría amazónica del lenguaje en la que el signo, una vez clausurado el espacio-tiempo de las *narraciones ancestrales*, se hace arbitrario.

Cuando el relato menciona un trono, no hace referencia a un trono al estilo occidental, sino a un *chimpi*; la palabra trono aparece aquí para dar cuenta de que la silla utilizada es un símbolo de poder. Entre los jíbaros, las sillas llamadas *chimpi* son más altas que las demás sillas de la casa, siendo destinadas sólo a los personajes principales. Como se ve, tanto los *Tsunki* como los shuar tienen sillas que dan testimonio de la jerarquía de la persona que se sienta en ella; pero, mientras las sillas de los humanos son de madera, las sillas *chimpi* de los *Tsunki* son anacondas. Pensando que su visitante es una persona respetada en su nación, quiere ofrecerle un *chimpi* de boa. Pero el shuar no está acostumbrado y teme. *Tsunki* descifra inmediatamente el pánico en su expresión y le otorga una silla *kutank*, en las que se suelen sentar los invitados de menor rango. Sin embargo, no lo hace para desmerecer al shuar, sino para que éste no tenga miedo. *Tsunki* es un anfitrión modelo, que enseña a los humanos como deben comportarse con las visitas.

Los *Tsunki* encarnan los preceptos de la sociabilidad ideal: según las descripciones, las esposas *Tsunki* son amadas y diestras en el trabajo, mantienen un vínculo respetuoso entre parientes y sus padres son *visionarios* que conceden poderes espirituales. Son un ideal a imitar por los humanos. No se sabe si estos *Tsunki* son mortales o inmortales, pues ni en los testimonios ni en los relatos aparece un *Tsunki* muerto: “Tal vez ellos también mueren, pero tampoco al tomar natem se ve que sufren porque alguien se ha muerto, siempre se les ve tranquilos, por eso no sabemos si mueren” (Mukuink’ 1997: 38). Dominan una técnica perfecta de curación y regeneración: “Ellos son iniciados todos, incluso los niños, porque parece que ellos saben todo. Tal vez desde pequeños les hacen crecer en la iniciación soplándoles; por eso andan fácilmente y se les ve que son seguros hasta los solteros” (Mukuink’ 1997: 39). Esta seguridad de acción y palabra prueba que poseen un gran poder interior.

Quien recibe la *visión* de un *Tsunki* se vuelve su protegido. El *Espíritu Maestro* le da sus poderes y se los renueva constantemente. Según las narraciones

shuar, el poder de curar fue dado a los *visionarios* por los *Tsunki*. Pellizaro ha recopilado una versión de esta historia:

Una mujer shuar llevada por los Patúkmai, vivía como misátak, esposa prisionera de uno de ellos. Después de dar a luz, estaba calentándose, acostada sobre unas quinchas a lado del fuego. Los feroces Patúkmai, que en sus guerras solían matar a todos, inclusive las mujeres y los niños, se acercaban furiosos, apenas se enteraron que una mujer shuar había quedado con vida. El hombre que la había recibido como esposa agregada y que la amaba, le rogó de marcharse rápidamente al río, para salvar su vida. Ella se resistió al principio, pero al escuchar los gritos de venganza de sus enemigos, se levantó y bajó lentamente al río. Se acostó sobre un tronco caído en el agua. Al acercarse sus perseguidores, se deslizó en el agua, sacando la cabeza al lado del tronco para respirar. Un rato quedó como adormecida y oyó la voz de Tsunki que le decía: Si vienes conmigo, en mi casa ellos no podrán alcanzarte. Enseguida se metió debajo del agua y viendo una puerta abierta se metió por ella. Habiendo entrado en la casa de Tsunki, que la recibió amablemente, ofreciéndole una tortuga como kutanak para que se sentara. Se reunieron en seguida los Tsunki a su alrededor y, cuando la Tsunki que había traído a la mujer contó la crueldad de los Patúkmai, todos los Tsunki se horrorizaron. No les parecía posible que los hombres pudieran matar a unas mujeres indefensas. Llenos de compasión hacia la mujer perseguida, decidieron pasarle sus flechas invisibles, los tséntsak, para que la defendieran contra sus enemigos. Estos tséntsak son espíritus auxiliares que Tsunki suele dar a sus protegidos. Todos ellos pasaron delante de la mujer, la olfatearon, acercando sus narices a la nariz de ella, diciendo: Toma mis tséntsak. Aunque ella no viera nada, sentía que su cuerpo iba cubriéndose de flechas entrelazadas entre sí a manera de coraza. Por fin dijeron: Ahora llamaremos también a nuestro Padre. Allá muy adentro se abrió entonces otra puerta y el venerado Tsunki se acercó a la mujer. La olfateó tocándole la nariz con mucho cariño y luego a contacto de boca le pasó sus babas, diciendo: Ahora tienes las flechas de Tsunki.

Esa baba es la matriz de las flechas, de donde la dueña puede sacarlas cada vez que las necesita.

Luego la misma Tsunki que la había traído, le dijo que tenía que ir a visitar a una hermana suya, allá muy lejos, en donde viven los shuar y que hubiera podido acompañarla hasta su casa. La mujer se llenó de alegría y enseguida se puso en marcha. El río le parecía una gran carretera. Cuando pasaban los lobos de agua, los Tsunki le decían: ese es un forastero. La superficie del agua parecía un gran poncho awankém que las cubría, pero que al mismo tiempo dejaba ver arriba, como a través de un vidrio transparente. Allá arriba vio a los Patúkmai, que navegaban rápidamente en canoas, buscándola para matarla. Pero ellos no podían verla.

Por la noche, en las playas donde abundaban los guineos maduros, Tsunki preparaba un cobertizo, llamado aak, en donde comían y descansaban al calor del fogón. Los Patúkmai llegaban siempre el día siguiente y, al ver el fuego aún humeante, aumentaban su prisa para encontrarla. Pero no pudieron darle alcance. Después de tres días de viaje, la mujer llegó entre los suyos, que se llenaron de alegría al verla nuevamente, pues todos la daban por muerta. Conociendo la bondad de Tsunki, desde entonces los shuar comenzaron a ir a buscarlo, construyendo sus cobertizos ayamtai a orillas de los ríos (1990: 147-148).

La mujer *Tsunki* se compadeció del sufrimiento de la mujer shuar y decidió ayudarla, hablándole mientras ella se hallaba en un estado de ensueño. Decide salvarla de sus enemigos llevándosela a su mundo sub-acuático. En este relato también se habla de una puerta que se abre para dar la bienvenida al *visionario*. La narración también vuelve a hacer evidente la hospitalidad de los *Tsunki*, quienes le brindan una silla y se acercan a la recién llegada con ánimo curioso.

Los *Tsunki* se escandalizan cuando se enteran de que existen hombres que sin reparos matan a mujeres y niños. El relato enseña a los guerreros que asesinar seres indefensos en un combate es indigno, una acción despreciada por los *Espíritus Maestros*. Los *Tsunki* se compadecen de la mujer, demostrando a quienes tienen poderes espirituales que deben ser misericordiosos con los que sufren y deben protegerlos. Los *Tsunki* le transmiten sus poderes mediante una extraña operación, en la que se acercan las narices. La mujer siente que las *flechas* la rodean como una coraza invisible. Los *Tsunki* dicen “toma mis tséntsak”, dando testimonio del poder de su palabra. Entonces, se abre una nueva puerta y la mujer tiene la *visión* del *Padre-de-los-Tsunki*. Una vez más queda manifiesta la simpatía del *Tsunki* hacia los humanos cuando se dice que le tocó la “nariz con mucho cariño”. En este caso, la transmisión de poder se hace boca a boca por medio de flemas, tal como sucede entre los *maestros* humanos y sus discípulos (sub-capítulo 2.3).

Luego, la mujer *Tsunki* va a saludar a su hermana, en otra aldea sub-acuática, dando cuenta de cómo deben visitarse las hermanas. El relato dice que “el río le parecía una gran carretera”. Para muchas naciones amazónicas, los ríos han sido desde antiguo su principal vía para desplazarse. También se dice que los enemigos no pueden ver a la mujer, dando cuenta de que los *visionarios* que pueden desplazarse bajo el agua gozan de invisibilidad. Así mismo, el relato indica que a la mujer *Tsunki* le gustaba hacer campamentos en las playas donde abundaban los plátanos guineos. Puede ser ésta una indicación para los que buscan a *Tsunki*: durmiendo en las orillas con este tipo de vegetación, es más posible tener un encuentro con los *Espíritus Maestros* sub-acuáticos.

Según Chiriap, hubo un tiempo de gran enemistad entre todos los seres. “En el pueblo shuar, de hecho existió el mal y los hombres comenzaron a pelear entre ellos y con los animales de la naturaleza. El mal es algo que va contra la humanidad, la destruye. En vista de esto intervino un ser poderoso: *Tsunki*”

(Chiriap 1991: 97). *Tsunki* dio a los humanos el poder de la *visión* y la curación, para defenderse y sanar a los que habían caído enfermos. “Afirmo con mucha seguridad que *Tsunki* en ningún momento comunicó sus flechas mágicas a un hombre para que hiciera daño a los miembros de su pueblo, lo que sí, autorizó que se defendieran de los enemigos que quieren hacerles daño” (Chiriap 1991: 116). El relato anterior enseña que *Tsunki* transmitió sus poderes espirituales para que una mujer pudiera defenderse de un grupo de guerreros que la superaban en número y fuerzas, cuya acción es considerada una crueldad innecesaria, *ilegítima*.

Tsunki entregó las flechas mágicas a algunos Shuar con el objeto de que salvaran a los suyos y se defendieran de sus enemigos. Aun siendo así muchos no son conscientes de lo que han recibido, porque utilizan las flechas mágicas para hacer daño a los demás sin tener una verdadera justificación. De la misma forma, hay muy pocos que son conscientes de que están al servicio del grupo. Se dan cuenta de que no actúan con su propia fuerza y de que hay un ser poderoso que la proporciona (Chiriap 1991: 97-98).

La *brujería* sería una desviación de la motivación primera por la que *Tsunki* transmitió su poder. Los que utilizan la *brujería* son anti-sociales que movilizan a sus *espíritus auxiliares* para hacer el mal a otros. *Tsunki* es entendido como un espíritu poderoso que no ofende a nadie, tranquilo, piadoso de quien requiere su ayuda. Resulta interesante remarcar que el texto de Chiriap afirma que el poder no pertenece a los *visionarios*. Ellos “no actúan con su propia fuerza”; es *Tsunki* quien les ha proporcionado sus poderes. Por ello, deben ser humildes, respetuosos y generosos. Quienes practican la *brujería* no han alcanzado los niveles superiores del *conocimiento ancestral*. En un testimonio del *maestro* Fernando Payaguaje, citado abajo, se ve que estas opiniones se encuentran extendidas:

Los brujos sólo han conocido las capas inferiores del mundo: la de la selva, otra que está debajo, la de las nubes, sobre ella la casa de los brujos; conocen el cielo sólo hasta la casa del sol, nunca vieron a la gente celeste, a quienes viven bien, a la gente que ama. Tomaron contacto más bien con las personas inferiores y los espíritus de brujerías.

Por su parte, los curanderos no se detienen en esos grados de conocimiento, sino beben más y más, no por el gusto de hacerlo, pues resulta muy sacrificado, sino deseando la sabiduría. Prueban yajé de cualquier clase, bien reducido, hasta lograr conocer a los espíritus curadores o a la gente celeste; el contacto con ellos les hace rechazar cualquier brujería y quedar para siempre en su amistad (Payaguaje 1994: 91).

Según Payaguaje existen varias clases de espíritus. Los *brujos* entran en contacto, primero, con ciertos espíritus del bosque. El monte está asociado a la *brujería*, aunque también es el lugar natural de crecimiento de las *plantas con poder*. Los árboles espinosos tienen una especial relación con la *brujería*. Entre los *curanderos vegetalistas* mestizos del Perú, a la acción de cometer un acto de *brujería* se le dice *chontear*, debido a las espinas que tienen los árboles de chonta, similares a las llamadas *flechas* de la *brujería*. Entre los espíritus del bosque existen también secretos medicinales que el *visionario* aprenderá. Se trata, entonces, de espíritus ambiguos, cuyos poderes deben ser orientados hacia la curación.

Dice Payaguaje que los *maestros visionarios* que desean alcanzar los más altos grados no se detienen seducidos por los poderes inferiores que reciben al principio de su iniciación. Para eso continúan bebiendo infusiones de *ayawaska* “bien reducido”. Se trataría de una *ayawaska* cocinada por largas horas a fuego alto hasta concentrarla lo más posible, quedando una bebida espesa semejante, según el *maestro* Senen Pani, a la miel. Esta *ayawaska* ha sido cocinada con gran cantidad de leña, a fuego alto, reduciendo el agua lo más posible. Este tipo de preparado produce *visiones* más claras y luminosas, de gran sutileza.

La *ayawaska* concentrada permite el acceso a mundos espirituales más sutiles y de mayor intensidad lumínica. Según afirma el *maestro* Payaguaje, los *visionarios* no beben una y otra vez las *plantas maestras* por el gusto o placer de hacerlo, pues las *dietas* y las mismas experiencias *visionarias* conllevan grandes sacrificios. Lo hacen por su deseo de saber más, para poner sus conocimientos al servicio de los demás. Desean alcanzar a la “gente celeste”. Según deja entender Payaguaje, estos grandes espíritus no conocen la maldad, sino que su sabiduría se funda en el afecto. Quien arriba a sus territorios celestiales no querrá nunca *brujear*, pues ha conocido la fuerza luminosa de la medicina, superior a cualquier potencia fundada en el odio y la rabia. Los *brujos* no serán admitidos en esos mundos sutiles de alta vibración espiritual. Los *visionarios* de mayor poder están enamorados de esos seres celestiales y no quieren permanecer privados de su luminosidad.

Las palabras en lenguas amazónicas que los investigadores de la cultura traducimos en castellano como ‘espíritus’, generalmente corresponden a una multitud heterogénea de seres. No se puede generalizar, entonces, una descripción

que los englobe a todos. Los discursos que vengo interpretando tratan de dar cuenta de las experiencias que los *visionarios* tienen con seres de gran fuerza e intensidad. Estos encuentros acontecen por intermedio de procesos de purificación y desplazamientos espirituales que las *plantas maestras* facilitan. Los relatos que dan cuenta de esas experiencias tratan de llevar el lenguaje a sus límites expresivos, de una manera creativa, poética, para dar cuenta de la intensidad de lo vivido. He procurado describir e interpretar esos discursos, tratando de aproximarme a la profundidad de lo que quieren decir, reconociendo las limitantes del pensamiento humano y nuestra lengua para llevar a cabo este propósito.

Sin embargo, parecen haber algunos acuerdos, en la variedad de discursos analizados, que permiten arribar a ciertas conclusiones parciales. Al menos en el caso de los espíritus que donan poderes benéficos al ser humano, su corporalidad dinámica está asociada, generalmente, a la luminosidad. Entre distintas naciones se halla la idea de que las estrellas son seres espirituales con los cuales se puede entablar comunicación. Por ejemplo, los candoshi dicen que las estrellas son bellas muchachas habitantes del cielo. “Viven con hombres tan poderosos que de su boca sale el rayo y su voz es el trueno” (Surrallés 2010: 144). Las constelaciones de las Pléyades y las Hyades son conocidas por los candoshi con el nombre de *masaachi vipa*, es decir los niños *masaachi*, y Orión es llamada *masaachi vasari*, padre *masaachi*: eran personas que se fueron a vivir a la tierra celeste (Surrallés 2010: 151). Los demás grupos jíbaros también aseguran que las estrellas y astros celestes fueron personas: ya se ha visto como *Etsa*, el Sol, y *Nantu*, la Luna, fueron dos hermanos que vivieron entre los humanos: un relato asegura que *Etsa* y *Nantu* pelearon por el amor de una mujer; *Etsa* ganó la pelea y por los golpes recibidos, *Nantu* brilla con menos intensidad que su hermano (Chumap 1979: 213).

Los awajún conocen con el nombre de *kanajuk* a las constelaciones; a las estrellas las llaman *yaya*. Una narración afirma que al principio no había ni una sola estrella, sino que solamente existía el cielo (*nayaim*) todo azul. Cuentan que unos niños, mientras se bañaban en el río, cantaban: “Chúnchu witijí¹⁵⁵, ¿en que nos transformaremos? ¿Nos transformaremos en yáya / estrella?”. Los niños se ahogaron y la madre quedó triste de pena. Mientras dormía, los niños se le aparecieron y le dijeron: “Mamá, cuando sea de noche, cuando esté bien oscuro, sal

¹⁵⁵ Chúnchu witijí es un “apodo cariñoso que se da a los niños. Literalmente significa tablillas de chunchu” (Chumap 1979: 217).

fuera y mira (hacia arriba). Nosotras estaremos fuera (de nuestra) nueva casa del cielo... Saliendo de la casa, [la madre] vio lo que nunca antes había visto: las estrellas ¡nim! ¡nim! ¡nim! ¡nim! ¡nim! tintineaban” (Chumap 1979: 219). Cuando salen de sus moradas celestes, brillan en el firmamento y pueden ser divisadas desde la tierra. Las estrellas duermen cuando es de día en la tierra y sus actividades fuera de casa las realizan cuando es de noche en la tierra.

Una narración awajún cuenta que una estrella se le presentó a un joven soltero que no tenía ninguna posibilidad de casarse. Era una mujer de una belleza deslumbrante (como son todas las estrellas). La mujer-estrella y el hombre habitaron juntos como esposos. Cuando la estrella se avergonzó de vivir entre los humanos, se volvió a vivir al cielo y lanzó un hilo, por el cual el hombre ascendió hasta ella (Chumap 1979: 221). “Los antiguos viejos dicen que las Atsut que viven (en el cielo), esas que actualmente viven (en el cielo, subieron por este hilo). Si salían de noche, llegaban al amanecer; si salían cuando el sol se esconde, llegaban al amanecer o cuando el sol estaba arriba. Si empezaban (a subir) cuando el sol estaba ascendiendo, llegaban muriéndose por el calor, dicen” (Chumap 1979: 225).

Para los shipibos, la constelación de las Pléyades, *Las Siete Cabrillas*, antes de convertirse en estrellas, fueron siete hermanos que vivieron algunas aventuras sobre la tierra. Según una de las versiones recogidas por Fernando García, cuando los niños se cansaron de la tierra, lanzaron unas flechas al cielo. Como dice el relato: “el cielo no era alto antes” (García 1993: 130). La antigua cercanía entre el cielo y la tierra permitía una comunicación fluida entre los astros y los humanos; debido a que esta distancia se ensanchó, la comunicación se ha hecho más difícil¹⁵⁶. El relato de los hermanos continúa diciendo que las flechas lanzadas al cielo se acomodaron una sobre otra, de tal manera que formaron una escalera por la que los niños pudieron subir a su patria celeste. Estos hermanos son conocidos, en lengua shipiba, con el nombre de *Huishmabo*. La luz de las estrellas y del rayo, la luminosidad en general, está asociada a los habitantes de los mundos celestes, tal como aparece en diversos relatos de distintas naciones de la Amazonía occidental.

Los yanesha cuentan sobre dos gemelos de origen divino (nacidos de los amores de una joven virgen con la divinidad superior, *Yato Yos*). Luego de un

¹⁵⁶ Una narración *yanesha* plantea este punto de forma explícita. Dice el relato que “Nuestro Padre el Sol quiso quedarse cerca de la tierra para que las criaturas mortales que él había creado pudieran escuchar sus palabras”. Sin embargo, debido a que el picaflor Pentellac lo elevó más de la cuenta, “ahora no podemos escuchar las palabras de Nuestro Padre” (Santos Granero 1994: 167).

periplo sobre la tierra, los hermanos se convirtieron en el sol (*Yompor Ror*) y la luna (*Yachor Arrorr*). “Los espíritus menores mellañoteñ se escondieron en los accidentes geográficos más prominentes: lagos, colinas, rocas, ríos y cuevas... Las poderosas divinidades de la categoría Yompor ascendieron con el Sol y todavía son visibles y se les puede reconocer: Yompor A’penerr es la Vía Láctea, Yompor Pencoll es el cinturón de Orión, Yompor Oncoy son las Pléyades” (Santos Granero 1994: 95). Aseguran que *Yompor A’penerr*, “nuestro padre la Vía Láctea”, quería llevar a los humanos consigo. “Porque sufría y tenía mucha compasión de nosotros, quería llevarnos a Yomporecho, la mansión celestial donde habita Yompor Ror, de modo que nos volviéramos inmortales” (Santos Granero 1994: 96).

A pesar de que a los espíritus parecen seres invisibles, esto sólo es cierto para el uso ordinario de las facultades perceptivas; para la *visión* potencializada por la ingestión de *plantas maestras*, en cambio, los mundos y seres supra-sensibles se presentan revestidos de una luminosidad deslumbradora. “La conexión con la idea de la invisibilidad de los espíritus me parece crucial: lo normalmente invisible es lo anormalmente luminoso. La intensa luminosidad de los espíritus indica el carácter supra-sensible de estos seres, que son invisibles a los ojos por la misma razón que la luz – es decir, por ser la condición de lo visible” (Viveiros de Castro 2007: 101). *Maestros visionarios* como Juan Flores y Senen Pani aseguran que se recubren de un cuerpo luminoso, sea para ascender a los mundos superiores, sea para curar a sus pacientes. “La calidad primordial asociada a la percepción de estos espíritus es su intensa luminosidad... la experiencia perceptiva de la luminosidad intensa es buscada por el chamán, no solamente sufrida por él (como un efecto secundario de las drogas tomadas por otros motivos), lo cual sugiere fuertemente que posee un valor conceptual en sí... la luz como pura intensidad, intenso e intensivo corazón de la realidad” (Viveiros de Castro 2007: 100-101). El testimonio de Fernando Payaguaje pone especial énfasis en este aspecto: “Después de beber [yajé], lo primero que se nota es la luz, la mente se abre como un día resplandeciente, el sol se apodera de todo y brillan los colores con gran intensidad” (Payaguaje 1994: 72). Como se verá más adelante, Payaguaje asocia el brillo más intenso a los espíritus de mayor poder espiritual.

El *maestro* Senen Pani afirma que la toma continua de *ayawaska* hace que el ser humano llegue a descubrir “aquello que estamos llamados a ser en tanto seres físicos, mentales y espirituales”. El *visionario* se gana un lugar entre los *Espíritus*

Maestros. Según afirma el *maestro* Payague no todos los humanos iremos a correr el mismo destino tras la muerte. Aquellos que fallecen y en vida no tomaron “yajé, ni vieron a la gente espiritual... viven, sí, pero desnudos, como castigados sin ver, porque fueron a caer en la muerte segunda” (Payaguaje 1997: 118)¹⁵⁷. Los que no se preparan espiritualmente, siguen sometidos a los ciclos de continuas destrucciones. Quienes alcanzan grados altos de espiritualidad, en cambio, escapan a la rueda de muertes sucesivas, para alcanzar una existencia inmortal.

Por supuesto, cuando fallezca, mi carne morirá, pero mi espíritu saldrá de la tumba y llegará hasta el lugar Ocutupë; después de regresar para recoger las ropas que enterraron junto a mí e iré con esas ropitas al cielo de arriba. Creo que tengo espíritu para viajar al cielo después de morir; no volveré a quedarme en la tumba, sino permanecerá vacía; nunca regresaré a ella. Más bien iré a encontrarme con la gente del cielo, los ángeles de allí que jamás mueren, ni se fatigan.

Cuando uno llega al cielo de los secoyas, Matëmo, le dan pai nuni, unas pequeñas drogas de vida; se baña todo el cuerpo con ellas y queda ya permanente en el cielo, no puede volver a la tumba. Tomaré, pues, y me bañaré en nuni y permanecerá por siempre en el cielo. Pero también haré otra cosa: por medio del espíritu les seguiré observando y controlando a ustedes, porque nada se escapa a quien vive la vida eterna (Payaguaje 1994: 118).

El *maestro* Payaguaje afirmaba que tras su muerte iría a encontrarse con los habitantes del cielo, los “ángeles”. Estos son descritos como inmortales que nunca duermen, pues no conocen el cansancio. Los airo-pai conocen a estos “ángeles” con el nombre de *Jeña-Pai*. “Estos seres nunca envejecen, ni se reproducen sexualmente, ni sufren procesos de descomposición... Llevan plantas perfumadas amarradas en los antebrazos y collares de semillas colgados del cuello. Cuando se mueven los collares suenan *kiri kiri* alegremente. No tienen preocupaciones ni necesidad de hacer trabajos arduos pero son enérgicos. Ellos no caminan, sino corren alegres, y no hablan, sino cantan... sus cuerpos son perfectos y eternos... [Entre ellos] tampoco existen las peleas, ni las enfermedades ni el nacimiento y la muerte física” (Belaunde 2001: 81). Según testimonio Payaguaje, cuando su espíritu llegue al cielo *Matëmo*, se bañará con la planta *pai nuni*, ganando de esa

¹⁵⁷ Celestino Piaguaje, también de la nación airo-pai, asegura que lo mismo le fue dicho, cuando era joven, por los mayores de su comunidad: “Los que mueren sin ser graduados reposan en un lugar con hombres, mujeres y niños amontonados frente a un abismo. De ahí no se puede pasar. En ese sitio se sufre por falta de alimento y vestido” (Piaguaje, 1997: 140). No pueden pasar ese abismo, como si estuvieran atados por una fuerza gravitacional que no les permite acceder a las regiones superiores.

manera la inmortalidad. A quien llega hasta este cielo, *Repao*, la esposa del dios *Ñañë*, le da de tomar estas plantas perfumadas, “primero para que se olvide de sus parientes en la tierra, y segundo para que obtenga el conocimiento divino de todo lo que existe” (Belaunde 2001: 83). El *visionario* se transforma en un *Jeña-Pai*. Convertido en “ángel”, los vivos podrán pedirle su asistencia.

Los rituales de ingestión de *plantas maestras* suelen llevar a los *visionarios* a atravesar la misma muerte, al menos en un plano simbólico. El *maestro visionario* debe desapegarse de su cuerpo para liberar sus principios espirituales y acceder a mundos que trascienden los condicionamientos de la materia densa. Un poderoso *visionario* es capaz de emitir una luz curativa. Él mismo se ha hecho semejante a los espíritus, se ha transformado en luz. Es por eso que, a pesar de seguir siendo humano y mortal, cuando el *maestro* muera, no morirá realmente; su cuerpo físico se pudrirá, como el de los demás, pero su espíritu se convertirá en un ser inmortal y luminoso. Fernando Payaguaje ha contado cómo, en un desplazamiento *visionario*, pasó de la casa de los espíritus celestes *Nunipai* hasta la casa del dios *Ñañë*, donde él mismo se convirtió en dios:

... para ir desde los *nunipai* a la casa de Dios existe un camino directo, pero es peligroso ya que en su mitad aparece un gran hueco; a través de ese agujero (tendría tal vez unos diez metros de diámetro) se puede contemplar la tierra. Hay que atravesarlo si se desea llegar a la casa de Dios. Para ello existe una pasarela de fierro blanco tendida en ese espacio; además hay barandillas para ir agarrándose al cruzar. Yo lo atravesé mirando hacia abajo, por la curiosidad de contemplar el espacio, pese a que los ángeles advertían:

- No mire al fondo sino al lugar donde pone el pie.

Sin atender esa prohibición, yo observé alrededor y pude comprobar que en realidad el espacio es solamente aire. Los ángeles me llevaron desde ahí hacia la casa de Dios; éste da la bienvenida a todos hablando el idioma propio del grupo del recién llegado. Dios vive con su esposa; él tiene un cuarto, es decir la mitad de la casa; la otra mitad es de su esposa donde prepara la comida para el marido. Ese es *Ñañë*, el Dios que peleó con el trueno, no hay otro Dios que pueda existir. Y su mujer es aquella hija de la danta jeque que él subió de la tierra, se llama *Repao*. De pronto, los ángeles me dijeron:

-Vea hijo, mire al Dios.

Claro, yo no me acerqué, porque donde está Dios uno no se acerca como no sean los ángeles o las personas del cielo que allí viven. Pero oí cómo Dios se dirigía a mí:

- Tú vas a ser curandero, tendrás el poder de curar, para ello debes amar a las personas y hacerles el bien, nunca el mal. – Así dijo Dios, y después: - Tome esto para que pueda curar cualquier enfermedad.

Y me entregó como un paquetito de piedras de sal; lo trajeron los ángeles, repitiendo:

-No te acerques.

Pero después me llevaron de la mano y vi a Dios sentado en un trono; no era propiamente una silla; sus vestidos eran blancos, resplandecientes y ¿cómo expresarlo? La casa parecía toda iluminada, no al estilo de los blancos, sino que cada cosa por sí mismas relumbraba. Ese Dios se levantó, me tocó en el brazo diciendo:

- Escupe.

Escupí y esa saliva sonó en el suelo como una música; también sus pisadas eran sonidos maravillosos y yo quedé paralizado, admirando a ese Dios de la visión. Luego, le volví a oír:

-Nosotros estamos en casa, es hora de que usted regrese a la suya.

En otra ocasión, ya graduado, llegué hasta Dios, que me recibió dándome la bienvenida e incluso me hizo entrar en su casa. Me ofreció una silla blanquísima; más tarde, me dice:

-Ponte en pie y camina.

Entonces di unos pasos que sonaron como campanillas, un tañido encantador, y escuché la bendición de Dios:

-Usted ya se graduó porque fue valiente, ahora debe seguir mis leyes. Algunos entre ustedes viven en malas compañías y peor comportamiento, no obstante presumen diciendo: yo he visto a Dios. Bueno, éstos vieron mis bancas brillando y creyeron que era yo mismo; fueron burlados pues sólo me muestro a la gente de buena conducta, dándoles instrucciones para que aumenten su sabiduría.

Así es. ¿Saben por qué nos hacemos curanderos?, porque el Dios, cuando uno consigue llegar hasta él, lava la boca, se la enjuaga; en ese momento se convierte uno propiamente en curandero. A mí me lavó con sal, símbolo de curaciones; mi saliva sonó como música y se convirtió en oro refulgente. Y, ¿qué ha pasado ahora?, mi gente se hizo evangélica; bien, no sé cuál será su Dios, el mío tiene zapatos rojos y vive en su propia casa. A mí me dijo al despedirme:

-Hijo, ahora usted también es Dios (Payaguaje 1994: 79-81).

Según Belaúnde (2001) el concepto de *Ñañë* encierra muchos significados, pudiendo traducirse como “Dios”, “luna” y “tiempo”. Asegura que el poder creador de *Ñañë* “está en la fuerza de su pensamiento que se exterioriza bajo su deseo. Lo que piensa y dice *Ñañë* se vuelve realidad” (2001: 60). “Cuando *Ñañë* dejó la tierra, se transforma en un dios protector que es aliado principal de los chamanes curanderos... es el dios que facilita la conversación entre los diferentes seres del cosmos¹⁵⁸ y que comparte sus enseñanzas y sus medicinas con los pobladores de la tierra” (2001: 61-62). Este “Dios” tiene su casa, al igual que los *airo-pai*, dividida en dos: un espacio masculino que es gobernado por *Ñañë*, donde recibe a los visitantes; el otro espacio, el femenino, es gobernado por su esposa, *Repao*, y es el lugar de la casa reservado a la intimidad familiar y la cocina. *Repao* “es la diosa de la transformación de los muertos y de su resurrección en un estado de existencia eterna” (Belaunde 2001: 62).

¹⁵⁸ *Ñañë* facilita la conversación entre los diferentes seres, pero él mismo fue quien dividió las lenguas (sub-capítulo 3.3).

Se cuenta que *Ñañë* tiene dos espejos colgados del cielo, amarrados de unas cuerdas. Al mover las cuerdas, los espejos rotan sobre sí mismos y permiten ver todo lo que acontece en el cosmos, aún en los rincones más lejanos. Por lo tanto, “nada ni nadie escapa de su mirada” (Belaunde 2001: 222). El testimonio de Payaguaje afirma que los únicos seres que se acercan a la casa del dios son los habitantes de los mundos celestes. A pesar de ser humano, al *maestro* se le llamó ante la deidad para conversar. Payaguaje dice también que su dios usa zapatos rojos. Esta afirmación parece marcar el carácter juguetón de la deidad. *Ñañë* “sigue teniendo un aspecto bufón, en la medida que, en las visiones chamánicas se dice que *Ñañë* gusta de jugar, y se aparece y desaparece vestido de diferentes maneras” (Belaunde 2001: 62). Sin embargo, no se crea que este aspecto juguetón de *Ñañë* disminuya los poderes que puede otorgar a los humanos. En el texto citado, se señala con claridad que el poder de la curación proviene directamente de él. *Ñañë* le dice al *maestro* Payaguaje que se convertirá en un *curandero* capaz de tratar todas las enfermedades. Para eso, le entrega un paquete de piedras de sal, que será el símbolo de su poder. La deidad le indica al *visionario* que debe usar sus poderes para la curación de los demás y nunca utilizarlos para *dañar* a otros.

En el relato se dice que todos los objetos de la casa de dios brillaban, no alumbrados por una luz externa y artificial. De su propio interior brotaba la luz. Una vez más se ve la importancia de la luminosidad en las descripciones sobre el mundo de los espíritus celestes. “¿Cómo explicarlo?”, dice Payaguaje, dejando testimonio de la dificultad de traducir en términos del lenguaje humano el sentimiento de maravilla que lo embargó y las experiencias deslumbrantes. Luego el *visionario* escupió al suelo y de su escupitajo brotó música y canto. El *maestro* Payaguaje cuenta de un segundo encuentro con el dios *Ñañë*. La deidad le aseguró que había llegado a ser un *maestro visionario* (“graduado”) debido a su valentía para atravesar las difíciles pruebas.

Según el testimonio citado, el *visionario legítimo* debe vivir de manera ejemplar, alejándose de las “malas compañías” y permaneciendo a salvo de *pensamientos* negativos. El *maestro* Senen Pani asegura que estas normas vitales deben ser respetadas por el *visionario* “para no dañar su medicina”. Afirma que el médico es como una máquina delicada, que debe cuidarse a sí mismo con esmero. Según afirma Payaguaje, existen algunas personas que aseguran haber visto a la deidad, pero esto es imposible porque no han desarrollado una vida virtuosa que les

permita acceder a ella. Los *visionarios* que persisten en un estilo de vida desequilibrado, pueden tal vez haber visto el resplandor que se desprende de las “bancas” de la divinidad y pensar que este brillo es la divinidad misma. Pero la sabiduría divina penetra en un corazón pulido por las *dietas*.

El testimonio del *maestro* Payaguaje afirma que uno llega a ser un *maestro legítimo* cuando la divinidad enjuaga y lava la boca del iniciado. Convertirse en *visionario* implica una gran responsabilidad. El iniciado debe prestar atención a cada palabra que pronuncia, evitando los conflictos, no respondiendo a las ofensas que se comenten en su contra, pues de hacerlo pone a la otra persona en un peligro mortal. En la “Escuela del maestro Senen Pani”, los discípulos son formados para convertirse en mensajeros de la medicina en cada acto de su vida cotidiana. Las palabras de un *visionario* deben ser palabras de salud, *buenas palabras*. Las palabras negativas no caben en la boca del médico *visionario*.

“Dios” le aseguró a Payaguaje que se había convertido en una deidad. Pero, ¿a qué se refiere cuando asegura que se ha convertido en dios o que es semejante a un *Espíritu Maestro*? Desde el momento en que se hace un *maestro visionario* de alto desarrollo espiritual, ha obtenido una sabiduría iluminada cercana a la de estos espíritus. Tiene una corporalidad dinámica capaz de transformarse, de adoptar diferentes *cushmas*. Su medicina será puesta en beneficio de quienes se acercan a él en busca de sanación. Tiene capacidades oraculares, descubriendo anticipadamente el futuro. Ha obtenido facultades telepáticas, un poder espiritual extraordinario y dotes hipnóticas. Además, como una deidad, el *maestro visionario* de alto grado espiritual, no usa sus poderes persiguiendo fines egoístas, sino actuando en el amor.

3.5 BALANCE

A lo largo de este capítulo se han encontrado diversas acciones de *mediación visionaria*, en las que el *visionario* emite una fuerza capaz de ligar a su paciente con la medicina que restablecerá la salud o bienestar. Pero, al mismo tiempo, se ha podido constatar que estas acciones se inscriben, o tienden a inscribirse, en una red de otras acciones en las que un actante con poder aun mayor otorga al *visionario*, a través de algunos mediadores, el saber necesario para poder curar legítimamente. Consideremos los casos encontrados:

- *Curación de una enfermedad*: el visionario restablece la salud (el equilibrio) al paciente, pero son los espíritus quienes le otorga el poder de curar. Esta acción de curación se hace a través de mediadores, como el canto, las *plantas maestras*, el soplo, la emisión de luz, los objetos invisibles de poder (defensas, anillos, coronas, campanas), el Agua de Florida.
- *Obtener el conocimiento legítimo*: mediante la superación de la conciencia ordinaria, el soñador o el *visionario* se desplaza por los mundos invisibles de los espíritus, de los cuales obtienen saberes *legítimos* que les permiten pasar de la ignorancia al conocimiento. Mediante estos desplazamientos el *visionario* hace visible lo que aparece invisible a la percepción ordinaria humana, descubriendo el futuro potencial, el éxito en la cacería, la visita de un pariente, posibles peligros, la causa de alguna enfermedad, las técnicas de curación correctas u obteniendo poder espiritual. La superación de la conciencia ordinaria se da mediante sueños, ensueños o *visiones*. En algunos casos, los símbolos de los espíritus tendrán que ser interpretados para llegar a un oráculo; en otros, los espíritus hablarán de forma directa, por lo que no habrá necesidad de interpretar su mensaje.
- *Cantos de curación*: el *maestro visionario* ejecuta cantos de curación para restablecer la salud de un paciente. Las palabras de los cantos de quien tiene un poder *legítimo* de curar (otorgado por los propios espíritus durante las *dietas* iniciáticas) recupera, en cierta medida, la

fuerza de convocatoria que tenía la lengua en los tiempos míticos, capaz de repercutir en los mundos visibles. La fuerza sanadora de los cantos devuelve la salud al enfermo. Es mediante la conciencia acrecentada por las *plantas maestras*, que el *visionario* se “conecta” con las “corrientes energéticas” de los cantos, los que pasan a través suyo y alcanzan la intimidad del paciente.

- *Traer un espíritu de vuelta a su cuerpo*: debido a un *susto*, un *kutipado* o un ataque de brujería, una persona puede sufrir la separación involuntaria entre su cuerpo biológico y su espíritu. El paciente que sufre el raptó de su espíritu por un enemigo que actúa a distancia, se debilita y enferma. El visionario, entonces, tendrá que acceder a un estado de conciencia acrecentada, para desplazarse espiritualmente al lugar en el que se halla capturado el espíritu de su paciente y se enfrentará a sus captores. Si esta operación tiene éxito, el maestro podrá traer el espíritu raptado de regreso a su cuerpo y el paciente recuperará la salud. En este proceso intervienen las *plantas maestras*, el Agua de Florida (en algunos casos, como el de los miembros de la “Escuela del maestro Senen Pani”), las defensas del visionario y las armas invisibles.
- *Recuperación del espacio-tiempo de las narraciones ancestrales*: debido a ciertas transgresiones de los personajes míticos, se causó una separación de los mundos. Los *maestros visionarios* son capaces de acceder al espacio-tiempo de las *narraciones ancestrales*, para poder conversar con los espíritus en un lenguaje compartido. Estos encuentros con el espacio-tiempo mítico se dan en sueños, ensueños y *visiones*. Para acceder a él es necesario haber cumplido con múltiples procesos de *dieta*, sometiéndose a las abstinencias, así como la ingesta de *plantas maestras*.
- *Acceso a la luminosidad*: se ha visto que la luminosidad es una característica saltante de ciertos *Espíritus Maestros* (como los habitantes de las aguas – conocidos como *Tsunki* por los jíbaros-, los habitantes de las estrellas o el dios *Ñañē* de los airo-pai). Para ciertas *sendas visionarias* de la Amazonía, como la practicada por la “Escuela del maestro Senen Pani” o la del *maestro* Fernando Payaguaje, se entiende que el camino iniciático es un paulatino “perfeccionamiento” del ser

humano; el neófito es orientado para convertirse en un *maestro visionario* cuya práctica médica esté fundada en la generosidad, el afecto y la luminosidad. Se pretende que alcance un estado de vibración espiritual semejante al de los *Espíritus Maestros*, convirtiéndose en una suerte de persona “iluminada” con capacidades psíquicas y espirituales extraordinarias. Estos estados se consiguen mediante un proceso paulatino de purificación y elevación a través de las *dietas* iniciáticas y la ingestión de *plantas maestras*.

En suma, encontramos que dos operaciones fundamentales organizan la dinámica de la práctica visionaria: (a) el proceso por el cual el visionario emite una fuerza que conduce al paciente a ligarse con la medicina que le devolverá la salud o el bienestar; (b) la iluminación del visionario por parte de una fuerza espiritual, a través de una mediación, a fin de que adquiera el conocimiento y la capacidad de sanar a sus pacientes.

Conclusiones

La interpretación de los textos de la Amazonía occidental elegidos ha permitido un acercamiento a las prácticas de esos pueblos. Se han podido identificar tres grandes campos de acciones: las acciones que giran en torno de la depredación; las que giran en torno de la transformación; y las prácticas de los *maestros visionarios*. En el capítulo 1, referido a la depredación, se han podido identificar dos operaciones fundamentales que organizan sus movimientos: (a) la captura y destrucción de la presa por parte del depredador; (b) la legitimación del depredador por parte de los espíritus, a través de una mediación.

En el capítulo 2, referido a la transformación, se han identificado dos operaciones fundamentales que organizan sus movimientos: (a) el proceso por el cual un actante pasa de un determinado estado a otro diferente; (b) el empoderamiento del actante por parte de una fuerza espiritual, a través de una mediación, a fin de que pueda llegar a cambiar de estado. En el capítulo 3, referido a la iluminación ejercida por los *maestros visionarios*, se han reconocido dos operaciones fundamentales: (a) el proceso por el cual el *visionario* emite una fuerza que conduce al paciente a ligarse con la medicina que le devolverá la salud o el bienestar; (b) la iluminación del *visionario* por parte de una fuerza espiritual, a través de una mediación, a fin de que adquiera el conocimiento y la capacidad de sanar a sus pacientes.

Cada uno de los puntos (a) es privativo a cada tipo de práctica, ya sea el de la depredación, la transformación o la iluminación; en cambio, los puntos (b) son en realidad semejantes: constituyen cada uno a su manera un entrelazamiento de los mundos sensibles y los mundos supra-sensibles, ejercidos por los *visionarios*, gracias a los sueños, las *visiones* o los cantos. Un mismo hilo recorre y reúne una multiplicidad de acciones y de actores, pertenecientes a órdenes heterogéneos, humanos y no humanos, sensibles y supra-sensibles, organizando así lo que podríamos llamar una ecología política de la legitimidad y del *buen vivir*.

De un modo más específico, a lo largo de este trabajo de investigación, se ha podido constatar lo siguiente:

- Las prácticas de *depredación* implican una destrucción de otros seres y se orientan a sustentar la vida de la comunidad¹⁵⁹. Depredar es talar árboles para construir casas; es quemar y *rozar* terrenos, haciéndolos aptos para realizar labores agrícolas, cuyos frutos complementan la alimentación de las familias; es cazar animales para nutrir a los parientes y comer junto a ellos, fortaleciendo los vínculos comunitarios. También depredar es matar a enemigos humanos, ya sea haciéndoles la guerra cuerpo a cuerpo, ya sea lanzándoles *embrujos* que los enfermarán.
- El depredador *legítimo* no busca sus nutrientes al interior de su comunidad; si lo hace, se convierte en un anti-social, en un *extranjero*, en un enemigo que debe ser expulsado. Por eso, el depredador surca el límite del poblado y va al bosque en búsqueda de sustento. El bosque es comúnmente considerado un entorno peligroso para el humano, al que debe adentrarse con respeto. Todo asesinato pide una retribución de sangre recíproca. El ser asesinado tratará de vengarse de su asesino y asesinarlo espiritualmente. Debido a esta amenaza constante, el depredador requiere vincularse con los mundos supra-sensibles, para obtener el permiso y la asistencia de distintos espíritus que le permitirán cumplir su labor sin verse amenazado por la venganza espiritual de su víctima.
- Se hace necesario depredar pidiendo permiso a los espíritus protectores de los seres vivos, buscando su beneplácito y asistencia, sabiendo cuántos ejemplares de cada especie le es dado asesinar a cada humano sin poner su propia salud y el equilibrio de su grupo social en peligro. La participación de los espíritus es considerada imprescindible en buena parte de las actividades humanas de subsistencia. La red de relaciones sociales no está constituida solamente por humanos: “La subjetividad y la sociabilidad no se encierran en las fronteras étnicas ni siquiera en las de la humanidad, sino que, en realidad, constituyen nociones extensibles hasta el infinito” (Surrallés 2009: 166).

¹⁵⁹ Según Surrallés, “la noción de predación se emplea en la etnología amazónica desde hace al menos diez años para definir una ideología muy extendida en la región que hace de la captación de los valores considerados como exteriores al cuerpo social la condición para su perpetuación” (2010: 85).

- Las prácticas de depredación están estrechamente relacionadas con las de *transformación*. Aquello que ha sido depredado en el exterior, en el bosque peligroso, debe ser transformado antes de ingresar a la comunidad. Cuando se limpia la sangre del animal que se ha cazado, cuando se le quita la grasa y se pasa la carne por fuego para cocinarla, se está transformando lo depredado para hacerlo apto para el consumo humano. Lo depredado, al ser ingerido, provoca a su vez innovaciones: por ejemplo, si se consume la sangre de algún animal, es posible que los *pensamientos* de ese animal se infiltren en el cuerpo del consumidor y lo conviertan en animal. En cambio, los que comen juntos alimento *legítimo*, compartiendo fluidos y *pensamientos*, refuerzan el afecto que los vincula.
- Se hace necesario lidiar con todo aquello que sale de la comunidad, como los muertos, que dejan de ser parientes vivos para convertirse, paulatinamente, en antepasados. La muerte es un proceso de transformación radical que experimenta el muerto, con el que tienen también que bregar los parientes que se quedan en vida. El muerto se convierte, primero, en un ser extraño, un espectro nocivo del que hay que protegerse. Pero, con el tiempo, el propio espíritu del muerto sufre sus transformaciones, olvida el pesar que le provocaba estar lejos de sus parientes y se adapta a su nueva condición. La muerte, entonces, aparece como una de las transformaciones más radicales que todos habremos de experimentar.
- Las prácticas *visionarias* transforman profundamente a quien se inicia en ellas. Mediante sus desplazamientos espirituales, los *visionarios* incorporan poderes que los convierten en seres humanos de cualidades extraordinarias. Estos poderes deben procesarse de manera correcta para que puedan insertarse en la comunidad *legítimamente*, de tal manera que promuevan el equilibrio. La *dieta visionaria* cambia a la persona, quien deja de ser un neófito para convertirse paulatinamente en un *maestro*, que justamente tendrá entre sus poderes la habilidad de transformarse. Los *maestros visionarios* más experimentados pueden convertirse en jaguares o dejar sus cuerpos biológicos para hacerse luminosos como los espíritus celestes.

- Los espíritus están involucrados en las actividades humanas de *depredación* y *transformación*, como la caza, la pesca, la cocina y las relaciones sexuales: las conductas tienen que ser orientadas, procurando establecer relaciones de *equilibrio* con todos los seres del cosmos, a fin de evitar el ataque de espíritus dañinos. Los espíritus benéficos, en cambio, llevan a buen fin los proyectos humanos; ellos permiten que se viva equilibradamente sobre el planeta. Los desplazamientos *visionarios* a los mundos supra-sensibles, para encontrarse con los seres espirituales, son un requisito para poder llevar a cabo las prácticas de depredación y transformación de los territorios manteniendo el equilibrio entre todos los seres que pueblan la multiplicidad de la existencia.
- Los *conocimientos ancestrales* han procurado que los humanos habiten sus territorios sin agotarlos, tratando de preservar el balance entre las necesidades humanas y los tiempos requeridos para la renovación de los espacios. Estos saberes enseñan que todo ser en la existencia posee *pensamientos* y espíritu, y que todo lo vivo mantiene relaciones entre sí. El ser humano no tiene derecho a dominar los mundos, depredar todo lo que codicia, pues cada ser vivo merece respeto.
- Se da un esfuerzo continuo por restablecer los equilibrios, muchas veces frágiles, entendido el equilibrio como la búsqueda de regulación de las prácticas de depredación y transformación, de manera que no produzcan excesos nocivos para el entorno ni sobre uno mismo. La depredación no puede realizarse de forma encarnizada, sino tomando sólo lo necesario para sustentar la vida de los parientes. El equilibrio aparece como una manera de habitar los territorios y de relacionarse con los seres (tanto los sensibles como los supra-sensibles) siguiendo las prescripciones de los antiguos, dejadas en las *narraciones ancestrales*.
- Quien sigue los preceptos antiguos vive de forma *legítima*. Por el contrario, quien los transgrede rompe con el equilibrio. Cuando se talan más árboles de los necesarios o cuando se depredan demasiados animales de una misma especie, de forma irrespetuosa, los espíritus de los seres agredidos pueden caer sobre los humanos y enfermarlos, depredar sus espíritus. El trabajo curativo de los *maestros visionarios* está destinado a devolver el equilibrio a sus pacientes, sea porque han

sido atacados por un cuerpo extraño (las armas de la *brujería*), porque sus almas han sido raptadas, o porque se han relacionado abusivamente con los otros seres que pueblan los múltiples mundos que componen la existencia. Los *maestros visionarios*, mediante su relación de afinidad con los espíritus, pueden devolver a los miembros de la comunidad su funcionamiento *legítimo*, la salud.

- Los desplazamientos *visionarios* a los mundos supra-sensibles son el modo privilegiado para acceder a los conocimientos *legítimos* que permiten el *buen vivir*. Los *maestros visionarios* buscan acceder a una fuente de poder inagotable (*Arutam / Espíritus Maestros*), que los haga ir más allá de las limitaciones humanas. Para trascender la condición humana es necesario realizar una superación de los condicionamientos de lo visible y lo tangible (Santos Granero 1994: 136). Los *visionarios* se hacen a sí mismos semejantes a los espíritus. Trascender la condición humana es un requisito indispensable para que los humanos lleven a cabo una existencia *legítima* y cumplan con el desarrollo cabal de sus potencialidades. “No existe posibilidad de la vida sin el conocimiento místico correlativo que permita sostenerla, ni conocimiento verdadero que no esté directamente asociado con el mantenimiento de la vida” (Santos Granero 1994: 200).
- La compasión y la humildad preservan las relaciones entre los mundos sensibles y supra-sensibles. Por ejemplo, los *Dueños* de los animales brindan una protección paternal a sus protegidos o “hijos”. Esta protección puede ser entendida en términos de “conmiseración” (Santos Granero 1994: 277). También se ha visto como los buscadores jíbaros de la fuerza *Arutam* buscan despertar la compasión amorosa del *Abuelo Espiritual*. Los sufrimientos inherentes a las distintas formas iniciáticas parecen perseguir el mismo fin. “Esta actitud constituye la expresión emocional de la humildad que se demanda de los seres humanos frente a las poderosas divinidades... Los que aman aparecen como los poderosos compasivos, mientras que los que son amados son presentados como los que carecen de poder y buscan compasión” (Santos Granero 1994: 279). El amor de los espíritus y la necesidad manifestada de los humanos mantienen vivos los vínculos entre los mundos.

- El afecto es fundamental para las prácticas médicas de los *maestros visionarios*. Se ha señalado que el amor hacia los parientes guía a quien se está iniciando, dándole la predisposición para cumplir con los preceptos y sufrimientos; de esa manera, incorporará los poderes espirituales de forma *legítima*, orientándolos a promover el bienestar social. El *maestro visionario* que ha alcanzado los más altos grados de desarrollo espiritual, llegando a ser semejante a los *Espíritus Maestros*, moviliza sus fuerzas curativas porque siente compasión hacia sus pacientes. Los *Espíritus Maestros* dispensan sus poderes vivificantes y medicinales a los *maestros visionarios* para que ellos los prodiguen con generosidad. Como se señala en los textos estudiados, el uso del poder espiritual con fines anti-sociales o egoístas es una desviación de la motivación con la que los espíritus superiores transmiten sus poderes.

Consideremos, finalmente, las *implicancias políticas y epistemológicas* que comportan estos resultados de la investigación. La búsqueda de diálogo entre los distintos seres que pueblan los mundos permite la subsistencia de la humanidad en los territorios amazónicos sin poner en riesgo la continuidad de los espacios ecológicos. La sociedad occidental, que ha sembrado una innegable estela de muerte y destrucción en la Amazonía, tiene mucho que aprender de las epistemologías y modos de vivir de esos pueblos que tanto ha despreciado. Aquellos que fueron juzgados de salvajes, caníbales, supersticiosos e irracionales, pueden enseñar a las lógicas *modernas* sobre el equilibrio necesario para promover el *buen vivir*.

A diferencia del hombre de Occidente, el indígena selvático ve al espacio donde ejerce su vida social como un ser animado, una entidad digna de ser escuchada y respetada y con la cual, para poder vivir bien, hay que mantener una estrecha vinculación. Esto significa, por un lado, que no se debe abusar de él en el sentido de ocasionar un abuso o desequilibrio; y por otro lado, significa que la persona está destinada a este mundo en el cual para poder vivir tiene que trabajar y tiene por tanto la responsabilidad de hacer correctamente las cosas.

El tema del trato o la correspondencia es fundamental. En un ambiente de mutua consideración, los sujetos se mueven por la máxima de la igualdad. La igualdad no porque necesariamente tienen un parecido físico con los otros como humanos, sino sobre todo, porque comparten una misma inteligencia que les permite ser y estar. El indígena siendo un ser con inteligencia concibe al bosque como otro ser que también dialoga con él.

Por eso, el tema del árbol que tiene espíritu es una concepción general que se aprecia en los mitos y leyendas. Los lagos, la lluvia, el río, la chacra, etc., tienen también una inteligencia, un espíritu.

Dentro de esta concepción, se entiende también que ningún ser con inteligencia debe someter a otro ser igual que él. La relación resulta entonces de horizontalidad, de sujeto a sujeto y no de verticalidad o de dominio como sucede en Occidente.

El tema del equilibrio es crucial para la vida indígena... Todas las etnias tienen sus costumbres y todas ellas relacionadas al bosque y al cuidado que se le debe tener donde la mutua consideración es indispensable para la sobrevivencia y la continuidad de la especie (Velásquez 2009: 2-3).

La lógica *moderna* entiende que el ser humano es una entidad separada jerárquicamente de lo que llama la “naturaleza”, la cual es entendida como espacio maleable que debe ser sometido a la voluntad humana. Aunque algunos indígenas amazónicos siguen entendiendo que los árboles, animales, lagos, ríos y hasta la misma lluvia, tienen espíritu y *pensamientos*, la necesidad de ganarse la vida en una situación de empobrecimiento territorial y creciente dependencia de la economía de mercado, los ha llevado a romper con las relaciones respetuosas que los ancestros enseñaron. Cambiar los modos de producción no es, entonces, algo que podría ser presentado de forma tan simple como remplazar meramente un modelo económico; aceptar los modos de producción propuestos por el capitalismo desregulado ha significado debilitar profundamente los fundamentos espirituales de los ancestros.

Los *maestros visionarios*, pensadores y sabios de sus comunidades, han cumplido un papel preponderante en la búsqueda humana de mantener relaciones equilibradas con todos los seres que pueblan los territorios. El equilibrio perfecto es imposible; es una aspiración permanente que siempre tiene que ser intentada y reactivada. El *buen vivir*, la vida *legítima*, no se ha dado de una vez y para siempre. El equilibrio es una puesta en práctica de ciertos modos de depredar y transformar lo depredado que no pretenden someter al resto de seres vivos, respetándolos y sin tomar del bosque más de lo necesario. Es un modo dialógico de relacionarse con cada ser vivo y con la existencia en su conjunto.

Este modo dialógico de entrar en relación se apoya en los modos de *pensamiento* que podrían calificarse de *afectivos*. Para la visión existencial de gran parte de las naciones de la Amazonía occidental, el *pensamiento* no es exclusividad

de la mente, sino que ante todo encuentra su origen en el corazón¹⁶⁰. Este *pensamiento* afectivo queda consignado, por ejemplo, en el concepto shipibo de *shinan*, el cual incluye los conceptos castellanos de pensamiento y emoción. En el corazón se reúnen todos los principios constituyentes de la persona y desde el cual los *pensamientos* y la fuerza vital son bombeados al resto del cuerpo.

Según Elke Mader, entre los shuar, “como morada del pensamiento casi siempre se conoce al corazón [anen]; la palabra para pensamiento – anentaimasatin – se refiere a esta relación” (1999: 303). Pensar con el corazón, como afirman los amazónicos occidentales, expresa “con claridad la unión de lo corporal, lo espiritual y lo mental – tanto intelectual como afectivo” (Belaunde 2005: 44). De ahí que el *maestro* Senen Pani entienda la *medicina ancestral* como una búsqueda de devolver la relación de equilibrio entre lo biológico, lo psíquico-emocional y lo espiritual. El trabajo de los *maestros visionarios* se ejercita, principalmente, sobre el corazón del ser humano, en un intento de devolverlo a su funcionamiento óptimo. Senen Pani afirma que cuando trabaja con pacientes occidentales, su primer esfuerzo es “despertar su corazón, que está como dormido bajo muchas capas de resistencias”, cumpliendo funciones meramente biológicas. Despertar el corazón es devolverlo a su función de regente de las emociones y los *pensamientos*.

El *pensamiento* del corazón no practica una lógica disociativa, sino que busca establecer vínculos con la multiplicidad de la existencia. El *pensamiento afectivo* se integra con los mundos desde la palpitación del corazón. Según Belaunde, “pensar es tener en mente a las personas que nos prodigaron cuidados durante la infancia y los desvalidos con los que se comparte la residencia” (2005: 43). Pensar de manera *legítima* es sentirse vinculado con los mundos y respetar toda forma de vida. Según Surrallés, en la lengua candoshi la expresión *magish chinakich* puede traducirse tanto por “mi corazón piensa” como por “mi corazón ama” (Surrallés 2010: 112). El *pensamiento afectivo* recuerda la común procedencia de las diversas formas de vida y aspira a relacionarse con ellas. Pensar es vincularse con los seres vivos que pueblan los mundos. Los seres vivos son actores relacionados entre sí por invisibles redes de sociabilidad.

¹⁶⁰ Según Surrallés, “la etnología de las tierras bajas de América del Sur lleva varios decenios interesándose por la noción de persona y por lo tanto, por el cuerpo, pero hasta ahora no se ha ocupado mucho de la función de uno de sus órganos principales: el corazón” (2010: 93).

Para terminar, quisiera referirme a Etsa Tsajaput, quien sostenía que la sabiduría de sus mayores aún podía ser rescatada, recordada y puesta en práctica, para evitar la completa destrucción de sus territorios. En repetidas ocasiones, el *maestro* Senen Pani afirma que vivimos una época de convulsiones y crisis. No se refiere, por supuesto, sólo a la situación específica de la nación shipiba, sino a la humanidad en su conjunto. Los diagnósticos de los científicos preocupados por el mantenimiento ecológico de la Amazonía coinciden con los testimonios de los pobladores de la región. Se hace urgente encontrar alternativas. Los *saberes ancestrales* de la Amazonía occidental siguen echando respuestas a la actual crisis, tal como lo planteaba Etsa Tsajaput:

Negar o ignorar la necesidad de una profunda y consciente revisión de los planteamientos que nos han llevado a la crisis actual, podría convertirnos en causantes y responsables incluso de la extinción del hombre y de la naturaleza, o por lo menos de una explosión crítica sin precedentes. Ni nuestros antepasados ni nuestro porvenir serían los responsables de esta grave crisis, sino nosotros mismos, los hombres y mujeres del presente, porque la absoluta decisión de la cual nadie puede escaparse configura en el tiempo que nos toca vivir. Se trata de pensar muy bien con qué nuevos trasfondos y nuevas personalidades podríamos lograr la respuesta y solución a los grandes retos actuales que desafían a la humanidad entera.

... repetiré que no somos nada sin la raíz, aunque tengamos la frondosidad. Y a falta de soluciones a los problemas actuales que provengan de la misma racionalidad que los ha creado, sería bueno considerar que el diálogo entre las diversas culturas, incluyendo a las antiguas culturas que aún coexisten con la naturaleza, podría tener un efecto regenerador en esta nueva realidad humana de interculturalidad global, y así poner frenos, en alguna medida, al persistente grito de la razón instrumental que embarulla a la humanidad...

Propongo que es urgente tomar consciencia de la pretensión ilusoria que asume la humanidad cuando cree haber dado un paso divino al ser capaz de ejercer el dominio completo sobre la totalidad de lo existente, generando resultados peligrosos a nivel global en pocos siglos. Resulta bastante razonable sospechar que hay mucho que aprender de la actitud que permitió a la humanidad llegar desde sus distantes orígenes hasta la reciente historia conocida, una actitud de compromiso fundamental, escucha constante y relación correspondida entre el Hombre y la Naturaleza. No se trata del primer periodo de la humanidad que nos presenta el mito de Nugkui, en el que estaríamos en un nivel de ingenuidad del que ya salimos hace muchísimos años, sino más bien de algo parecido al tercer periodo de la humanidad, que se caracteriza en una relación de la naturaleza con el hombre no basada en el dominio, sino en el diálogo, un diálogo que lleva al hombre a ser consciente de sus limitaciones, configurándose en un imaginario donde ambos forman un conjunto único, no determinado, pero sí flexible para poder adaptarse a los signos del tiempo presente: para saber leer los cambios que se dan en la vida presente, y formular respuestas más sabias ante las exigencias del aquí y ahora (Tsajaput 2009: 8-9).

La respuesta reclama ser intercultural en tanto atañe “a la humanidad entera”. Tsajaput, antes de su temprano fallecimiento, era un ejemplo vivo de la interculturalidad que proponía. Además de ser un alumno brillante (según atestiguan sus profesores en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya), había recibido de sus abuelos una educación ancestral *waymamu*, en busca de la *visión* de *Arutam*. A pesar de tener en alta estima la educación académica, consideraba que la racionalidad instrumental desplegada por Occidente nos conducía a un callejón sin salida y que las respuestas a la crisis no podían provenir solamente de un intelectualismo encerrado en sí mismo. Aseguraba, así mismo, que la *medicina visionaria* podía ayudar a curar el corazón de una humanidad consumida por sus ansias de adueñarse del resto de seres vivos sin conocer limitaciones.

Coincido con Tsajaput en que, para empezar un recorrido que busque reordenar los modos que tiene la humanidad contemporánea de relacionarse con sus entornos, éste puede encontrar fundamento en los conocimientos y enseñanzas de las naciones amazónicas. “El interés, ya casi universal, por los asuntos concernientes al ambiente y selvas pluviales, hace levantar el valor de aquellas enseñanzas que están estrechamente ligadas al ambiente y a una buena relación con este” (Caruso 2005: 282). Los *conocimientos ancestrales* de los pueblos de la Amazonía no pueden ser despreciados por los estados en cuyos territorios habitan esas naciones “Para saber leer los cambios que se dan en la vida presente, y formular respuestas más sabias ante las exigencias del aquí y ahora”, se hace necesario reconocer que las comunidades humanas no son autosuficientes, sino que dependen de los demás seres, los cuales merecen nuestro respeto y cuidado. No somos *Dueños* de los mundos y de los distintos seres, sino frágiles criaturas comprometidas con la búsqueda del equilibrio y el *buen vivir*.

Fuentes del corpus

- Antun' Tsamaraint, Raquel. 1991. "El Papel del Uwishan en la vida social y la repercusión de la brujería en la vida diaria". En: Antun' Tsamaraint, Raquel Y. y Víctor Hilario Chiriap Inchit, *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza, Ecuador.
- Chinkim', Luis. 1987. "ARUTAM, Fuerza espiritual del shuar" En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit, *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Chiriap Inchit', Víctor Hilario. 1991. "La experiencia chamánica en el pueblo Shuar". En: Antun' Tsamaraint, Raquel Y. y Víctor Hilario Chiriap Inchit, *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza, Ecuador.
- Chumap Lucía, Aurelio y Manuel García-Rendueles. 1979. *Duik Muun: universo mítico de los aguaruna* (Tomos I, II). CAAAP, Lima.
- D'Ans, André-Marcel. 1975. *La verdadera biblia de los cashinahua*. Mosca Azul, Lima.
- Descola, Philippe. 2005. *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros, alta amazonía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Gray, Andrew. 2002. *El último chamán: cambio en una comunidad amazónica*. IWGIA, Lima.
- Guallart, José María S.J. 1989. *El mundo mágico de los aguarunas*. CAAAP, Lima.
- Jimpikit Metekach, Juan José. 1987. "Mundo espiritual y espíritu en la concepción Shuar" En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit. *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Jordana Laguna, José Luis S.J. 1974. *Mitos e historias aguarunas*. Retablo de Papel, Lima.
- Mankash, Raúl Petsein. 1987. "ARUTAM, Protector del hombre Shuar". En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit. *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Mukuink', Musuink Margarita. 1987. "El chamán en el pueblo Achuar". En: Mukuink', Masuink Margarita y Florencio Chuji Tukup'Chiriap, *Sueños, visiones y poder: chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo achuar*. MLAL y Abya-Yala, Ecuador.

- Payaguaje, Fernando. 1994. *El bebedor de yaje*. Vicariato Apostólico de Aguarico, Ecuador.
- Pellizaro, Siro. 2009. *Mitos Shura. Tomo II: Shakaim*. Abya-Yala y Unión Latina, Quito.
- Petsein, Raúl. 1987. "Arutam, protector del hombre shuar". En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit. *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Piaguaje, Celestino. 1994. *Ëcorasa: autobiografía de un secoya*. Vicariato Apostólico de Aguarico, Ecuador.
- Senen Pani. 2005. *Cantos de sanación del ayahuasca*. IKAM, Lima.
- Tsajuput Anguash, Édinson. 2009. *Hombre y naturaleza*. Inédito.
- Tukup' Chiriap, Florencio Chuji. 1987. "El mundo de los sueños". En: Mukuink', Masuink Margarita y Florencio Chuji Tukup'Chiriap. *Sueños, visiones y poder: chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo achuar*. MLAL y Abya-Yala, Ecuador.
- Velásquez Ruiz, Fernando Shuar. 2009. *Lao Tsé y los pueblos indígenas de la Amazonía: distinta vía, un mismo destino*. Inédito.

Bibliografía

- Antun' Tsamaraint Raquel. 1991. "El Papel del Uwishan en la vida social y la repercusión de la brujería en la vida diaria". En: Antun' Tsamaraint, Raquel Y., Víctor Hilario Chiriap Inchit. *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza, Ecuador.
- Arhem, Kaj. 1993. "Ecosistema Makuna". En: F. Correa. *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. ICA/FEN/CEREC, Bogotá.
- Arhem, Kaj. 1996. "The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon". En: P. Descola y G. Pálsson. *Nature and society: Anthropological Perspectives*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Baer, Gerhard. 1979. "Religión y chamanismo entre los Matsigenka". En: *Amazonía Peruana 4*, CAAAP, Lima.
- Baer, Gerhard. 1994. *Cosmología y shamanismo entre los matsigenka*. Abya-Yala, Quito.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai*. CAAAP / Banco Central de Reservas del Perú, Lima.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2007a. "Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro". En: *Amazonía Peruana 30*, CAAAP, Lima.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2007b. "Fuerza de recordar, hedor de olvidar: hematología amazónica, venganza y género". En: *Amazonía Peruana 30*, CAAAP, Lima.
- Belaunde, Luisa Elvira y Juan Alvaro Echeverry. 2008. "El yoco es el cielo cultivado: perspectivas sobre Paullinia yoco en el chamanismo airo-pai (secoya-tucano occidental)". En: *Anthropologica* Año XXVI, 26, diciembre. PUCP, Lima.
- Blanchot, Maurice. 2002. *La comunidad inconfesable*. Arena, Madrid.
- Bloom, Harold. 1997. *Presagios del milenio: la gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*. Anagrama, Barcelona.

- Brown, Michael. 1985. *Tsewa's gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.
- Brunelli, Gilio. 1989. *De los espíritus a los microbios: salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña*. Abya Yala, Quito.
- Calvo, César. 1981. *Las tres mitades de Ino Moxo: y otros brujos de la Amazonía*. Proceso Editores, Iquitos, Perú.
- Cárdenas Timoteo, Clara. 1989. *Los Unaya y su mundo: aproximaciones al sistema médico de los shipibo-conibo del río Ucayali*. Instituto Indigenista Peruano y CAAAP, Lima.
- Caruso, Giuseppe. 2005. *Onaya Shipibo-Conibo: el sistema médico tradicional y los desafíos de la modernidad*. Abya-Yala, Quito
- Clastres, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os ache caçadores nômade do Paraguai*. Editora 34, Río de Janeiro.
- Colpron, Anne-Marie. 2004. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo*. Thèse de doctorat, Université de Montreal.
- Colpron, Anne-Marie. 2005. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico : o contra-exemplo das mulheres xama shipibo-conibo". En : *Mana* vol. 11, n 1, abril, Rio de Janeiro. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000100004&script=sci_arttext
- Corbin, Henry. 2000. *El hombre de luz en el sufismo iranío*. Editorial Siruela, Madrid.
- Crépeau, Robert. 1997. "Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels". En: *Recherches amérindiennes au Québec* 3-4, p. 7-17. Québec.
- Crépeau, Robert. 2007a. "Le saint auxiliaire des chamanes. La figure de saint Joao Maria d'Agostinho chez les Kaingang de Brésil meridional". En: Frédéric B. Laugrand y Jaric G. Oosten, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, p. 27-447. Université Laval, Québec.
- Crépeau, Robert. 2007b. "Les substances du chamanisme. Perspectives sud-amérindiennes". En: *Anthropologie et Sociétés* 3, p.107-125. Université de Laval, Québec.
- Crépeau, Robert. 2008. "Le rite comme contexte de la mémoire des origines". En: *Archives de sciences sociales des religions* 141, p. 57-73. Québec.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1979. "Chamanismo yagua". En: *Amazonía Peruana* 4, Lima.

- Chaumeil, Jean-Pierre. 1994. "Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazonas". En: *Revista de Antropología I*. UNMSM, Lima
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1998. *Ver, saber, poder: chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. IFEA, CAAAP, CAEA-CONICET, Lima.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2005. "Un método de *asimilación*. Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas". En: Chaumeil, Jean-Pierre, Pineda Camacho, Roberto y Bouchard, Jean-François, eds., *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. IFEA, Bogotá.
- Chaumeil, Jean Pierre. 2010. "Des sons et des esprits-mâtres en Amazonie amérindienne", <http://ateliers.revues.org/8546>.
- Chinkim', Luis. 1987. "ARUTAM, Fuerza espiritual del shuar". En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit. *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Chiriap Incht', Víctor Hilario. 1991. "La experiencia chamánica en el pueblo Shuar". En: Antun' Tsamaraint, Raquel Y. y Víctor Hilario Chiriap Incht'. *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza, Ecuador.
- Chumap Lucía, Aurelio y Manuel García-Rendueles. 1979. *Duik Muun: universo mítico de los aguaruna* (Tomos I, II). CAAAP, Lima.
- Daniélou, Alain. 1992. "Las divinidades alucinógenas". En: *Revista Takiwasi 1: Usos y abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia*, Tarapoto, Perú.
- D'Ans, André-Marcel. 1970. *Materiales para el Estudio del Grupo Lingüístico Pano*, UNMSM, Lima.
- D'Ans, André-Marcel. 1972. *Étude glottochronologique de neuf langues Pano*, Congrès International des Américanistes, Rome.
- D'Ans, André-Marcel. 1973. "Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la Amazonía peruana", En: *Revista del Museo Nacional*, Lima.
- D'Ans, André-Marcel y María Cortez. 1973. *Término de colores Cashinahua (Pano)*, UNMSM, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Lima.
- D'Ans, André-Marcel. 1975. *La verdadera biblia de los cashinahua*, Mosca Azul, Lima.

- D'Ans, André-Marcel. 1981. *L'Amazonie Péruvienne Indigène*, Payot Ed., París.
- D'Ans, André-Marcel. 1994. "L'initiation et l'excision des filles chez les indiens shipibos d'Amazonie. Information ethnographiques provenant de documents d'amateurs", En: *L'Ethnographie* 90, París.
- Davis, Wade. 2004. *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Fondo de Cultura Económica, Colombia.
- Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique*, Édition des Sciences de l'Homme, París.
- Descola, Philippe. 2005. *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros, alta amazonía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Deshayes, Patrick y Bárbara Keifenheim. 2003. *Pensar el otro: entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana*. IFEA y CAAAP, Lima.
- Eakin, Lucille, Erwin Lauriault y Harry Boonstra. 1980. *Bosquejo etnográfico de los shipibo-conibo*, Editor Ignacio Pérez Pastor, Lima.
- Fausto, Carlos. 2008. "Too many owners: mastery and ownership in Amazonia". http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0104-93132008000100001&script=sci_arttext
- Favaron, Pedro. 2010a. "Los caníbales. Visión amazónica de la antropofagia" (pp. 93-120), En: *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*, 12. *Ética, lenguaje y pueblos indígenas*. Mayo 2010, Université de Montréal.
- Favaron, Pedro. 2010b. "Entrando en la Montaña: visión de la Amazonía en el Mercurio Peruano" (pp. 57-78), En: *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*, 14. *Periodismo antiguo en Hispanoamérica. Relecturas*. Septiembre 2010, Université de Montréal.
- Favaron, Pedro. 2011. "Llamando a los Espíritus. Cantos Sagrados de la Amazonía" (pp. 149-167), En: *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*, 16. *Aprender a habitar el mundo: hacia nuevas articulaciones culturales*. Julio 2011, Université de Montréal.
- Feather, Conrad. 2007. "Moverse para olvidar: la vida inquieta de los nahua". En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.
- Fericgla, Josep M. 1994. *Los Jíbaros, Cazadores de sueños: diario de un antropólogo entre los shuar. Experimentos con la ayahuasca*. Integral, Barcelona.
- Flores, Juan 2009. *Journey to Galactic Center*. http://www.youtube.com/watch?v=cfbV15pC_OQ
- Flores, Juan 2010. *Jupiter*.

<http://www.youtube.com/watch?v=g2XrJNnJ4XE&feature=related>

Flores-Galindo, Alberto. 2005. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.

García, Fernando. 1993. *Etnohistoria Shipibo, tradición oral shipibo-conibo*. CAAAP, Lima.

Garzón, Cristina y Vicente Macuritofe. 1992. *La noche, las plantas y sus dueños: aproximación al conocimiento botánico de una cultura amazónica*. Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara, Bogotá.

Girard, René. 1963. *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne*. Payot, Paris.

Girard, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona.

Gray, Andrew. 2002. *El último chamán: cambio en una comunidad amazónica*. IWGIA, Lima.

Gonçalves, Marco Antonio. 2007. "Personalidad y procesos de subjetivación en una ontología amazónica". En: *Amazonía Peruana 30*, CAAAP, Lima.

Goulard, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e inmortales. El Ser según los Ticuna de la Amazonía*. CAAAP e IFEA, Lima.

Gow, Peter. 1999. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". En: N. Thomas & C. Humphrey (eds). *Shamanism, History and the State*. University of Michigan Press.

Gow, Peter. 2007. "La ropa como aculturación en la amazonía peruana". En: *Amazonía Peruana 30*, CAAAP, Lima.

Guallart, José María S.J. 1958. "Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón". En: *Sobretiro del Perú Indígena*, Vol. VII, 16-17, Lima.

Guallart, José María S.J. 1979. *Poesía lírica aguaruna*. CAAAP, Lima.

Guallart, José María S.J. 1981. *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la cordillera del Cóndor*. CAAAP, Lima.

Guallart, José María S.J. 1989. *El mundo mágico de los aguarunas*. CAAAP, Lima.

Guallart, José María S.J. 1997. *La tierra de los cinco ríos*. PUCP, Instituto Riva-Agüero, Banco Central de Reservas del Perú, Lima.

Harner, Michael. 1978. *Shuar: pueblo de las cascadas sagradas*. Mundo Shuar, Quito.

Hughes-Jones, S. 1999. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". En: N. Thomas & C. Humphrey (eds). *Shamanism, History and the State*. University

of Michigan Press.

- Jimpikit Metekach, Juan José. 1987. "Mundo espiritual y espíritu en la concepción Shuar". En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit, *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Jordana Laguna, José Luis S.J. 1974. *Mitos e historias aguarunas*. Retablo de Papel, Lima.
- Jordana Laguna, José Luis S.J. 1986. *Al principio de los tiempos (relatos amazónicos)*. Ediciones Gondomar S.A., Madrid.
- Jordana Laguna, José Luis S.J. 1986. *Historias fantásticas del Amazonas*. Ediciones Gondomar S.A., Madrid.
- Jordana Laguna, José Luis S.J. 1987. *Cuando los animales hablaban*. Ediciones Gondomar S.A., México.
- Juncosa, José E. 2005. *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Abya-Yala, Ecuador.
- Lagrou, Els. 2007. "Identidad y alteridad desde la perspectiva cashinahua". En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.
- Legast, Anne. 2005. "¿Retratos de Chamanes o de ancestros míticos?". En: Chaumeil, Jean-Pierre, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard, eds. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, IFEA, Bogotá.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985a. *Le cru et le cuit*. Plon, París.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985b. *La potière jalouse*. Plon, París.
- Mac Rae, Edward. 1998. *Guiado por la luna: shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto del Santo Daime*. Abya-Yala, Quito.
- Mader, Elke. 1999. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Abya-Yala, Ecuador.
- Mankash, Raúl Petsein. 1987. "ARUTAM, Protector del hombre Shuar". En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit, *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magic, science and religion*. Anchor / Doubleday, Nueva York.

- Mukuink', Musuink Margarita. 1997. "El chamán en el pueblo Achuar". En: Mukuink', Masuink Margarita y Florencio Chuji Tukup'Chiriap. *Sueños, visiones y poder: chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo achuar*. MLAL y Abya-Yala, Ecuador.
- Napolitano, Emanuela. 1988. *Shuar y anent: el canto sagrado en la historia de un pueblo*. Abya-Yala, Ecuador.
- Narby, Jeremy. 1997. *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*. Taki Wasi, Perú.
- Ochoa Siguan, Nancy. 1999. *Niimúhe: tradición oral de los Bora de la Amazonía Peruana*. CAAAP y Banco Central de Reserva del Perú, Lima.
- Ortiz, Fernando. 2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Cátedra, Madrid.
- Overing, Joanna. 1989. "Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society" En: Jahoda and Lewis (eds.). *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. Croom Helm, Londres.
- Overing, Joanna. 2007. "La descolonización de la intelectualidad". En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.
- Payaguaje, Fernando. 1994. *El bebedor de yaje*. Vicariato Apostólico de Aguarico, Ecuador.
- Pellizaro, Siro. 1977. *Cantos de amor de la esposa shuar*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1978. *Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1979. *Tsunki: el mundo del agua y de los poderes fecundantes*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1980. *El mundo de los muertos*. Abya Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1982a. *Etsa: el modelo del hombre shuar*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1982b. *Uwi: celebración de la vida y de la fecundidad*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1985. *Etsa e Iwia: La lucha eterna*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 1990. *Arutam: mitología shuar*. Abya-Yala, Quito.
- Pellizaro, Siro. 2009. *Mitos Shura. Tomo II: Shakaim*. Abya-Yala y Unión Latina, Quito.

- Peluso, Daniela M. 2007. "Los *sueños de nombre* de los sonenekuiñaji: una mirada desde el perspectivismo multinatural". En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.
- Pérez, Ana María. 2008. *Naturaleza silvestre: ceremonias de un shamán amazónico*. Universidad Bolivariana, Chile.
- Pérez Barreto, Yvo. 2008. *Perú Brujo*. Lustra editores, Lima.
- Perlongher, Néstor. 2004a. "Antropología del éxtasis". En: *Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Perlongher, Néstor. 2004b. *Poemas completos*. Seix Barral, Buenos Aires.
- Petsein, Raúl. 1987. "Arutam, protector del hombre shuar". En: Chinkim', Luis, Raúl Petsais y Juan Jimpikit. *El tigre y la anaconda*. Instituto Bilingüe Intercultural Shuar Bombiza y Abya-Yala, Ecuador.
- Piaguaje, Celestino. 1994. *Ëcorasa: autobiografía de un secoya*. Vicariato Apostólico de Aguarico, Ecuador.
- Pineda Camacho, Roberto. 2002. "Bajo el imperio del antropófago. Las casas caníbales y los sacrificios humanos entre los uitotos de la Amazonía Colombiana". En: Chaumeil, Jean-Pierre, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard, eds. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. IFEA, Bogotá.
- Prinz, Ulrike. 2002. "No do couro da onça. Reflexiones sobre la transformación y la metamorfosis en las tierras bajas de Sudamérica". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Rama, Ángel. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo Veintiuno, México.
- Regan, Jaime. 1983. *Hacia la tierra sin mal: estudios de la religión del pueblo de la Amazonía*. Centro de estudios tecnológicos de la amazonía, Iquitos.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. *The shaman and the jaguar*. Temple University Press, Philadelphia.
- Santos Granero, Fernando. 1994. *El poder del Amor: poder, conocimientos y moralidad entre los Amuesah de la Selva Central del Perú*. Abya-Yala y CAAAP, Ecuador.
- Santos Granero, Fernando. 2007. "Almas sensuales: modos incorpóreos de sentir y conocer en la amazonía indígena". En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.

- San Román, Jesús Víctor. 1979. "Visiones, curaciones y brujerías (hablan los brujos)". En: *Amazonía Peruana* 4, CAAAP, Lima.
- Senen Pani. 2005. *Cantos de sanación del ayahuasca*. IKAM, Lima.
- Sharon, Douglas. 1980. *El chamán de los cuatro vientos*. Siglo XXI, México.
- Siskind, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press, Nueva York.
- Staden, Hans. 1983. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales, situado en el Nuevo Mundo, América*. Argos Vergara, Barcelona.
- Stocks, Anthony. 1979. "Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en alas de la canción (el uso de la música en un ritual alucinógeno de curación en el bajo Huallaga)". En: *Amazonía Peruana* 4, CAAAP, Lima.
- Stolze Lima, Tânia. 2007. "El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología tupi". En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.
- Surrallés, Alexandre. 2009. *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. IFEA y IWGIA, Lima.
- Tournon, Jacques. 1990. "Magia, brujería, chamanismo, plantas y enfermedades", *Revista Antropológica* 8.
- Tournon, Jacques. 2002. *La merma mágica. Vida e historia de los shipibos conibos del Ucayali*. CAAAP. Lima.
- Tsajuput Anguash, Édinson. 2009. *Hombre y naturaleza*. Inédito.
- Tukup' Chiriap, Florencio Chuji. 1987. "El mundo de los sueños". En: Mukuink', Masuink Margarita y Florencio Chuji Tukup'Chiriap. *Sueños, visiones y poder: chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo achuar*. MLAL y Abya-Yala, Ecuador.
- Varese, Stefano. 1973. *La sal de los cerros*. Retablo de Papel, Lima.
- Velásquez Ruiz, Fernando Shuar. 2009. *Lao Tsé y los pueblos indígenas de la Amazonía: distinta vía, un mismo destino*. Inédito.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Universidad de Chicago.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2005. "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico". En: Chaumeil, Jean-Pierre, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard, eds. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas*

arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur. IFEA, Bogotá.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. “La Selva de Cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos”. En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.

Zent, Eglée L. 2007. “El Yo-Cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los jodĩ, Guayana”. En: *Amazonía Peruana* 30, CAAAP, Lima.

